

المكتبة  
العربية

أبو الوليد ابن رشد

# تلخيص كتاب النفس

تحقيق وتعليق الفرد. ل. عبري  
مراجعة: د. محسن مهدي  
تصدير: أ. د. إبراهيم مذكور

الجلس  
الأربعون  
الشفقة

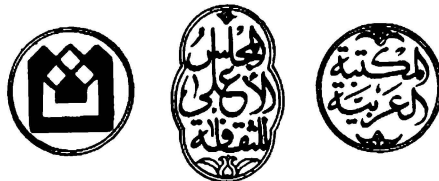


رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٩٤/٣٧٦٩

---

ISBN 977- 01- 6594 - 3

القاهرة  
١٩٩٤



ابوالوليد ابن رشد

# تلخيص كتاب النفس

شبكة كتب الشيعة

مُتَقِّقٌ وَمُتَلَقٌّ الْفَرْدُ ل. ع. ب. ر. ي.  
مُجَمَّعٌ: د. مَحْسَنُ مَهْدِي  
مُصَدِّرٌ: أ. د. اِبْرَاهِيمُ مَدْكُور



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net



## المحتويات

### الصفحة

	شكر وتقدير
	تصدير بقلم الاستاذ الدكتور ابراهيم مذكور
	المقدمة
	الرموز
	نص التلخيص
١	المقالة الأولى
٤٧	المقالة الثانية
٦١	القول فى القوة الفاذية
٦٧	القول فى الحس العام
٧٣	القول فى البصر
٧٨	القول فى السمع
٨٥	القول فى حاسة الشم
٨٨	القول فى الذوق
٩١	القول فى اللمس
١٠١	المقالة الثالثة
١٠٦	القول فى العاسة المشتركة
١١٦	القول فى التخيل
١٢١	القول فى القوة الناطقة
١٣٨	القول فى القوة النزوعية
١٤٧	فصل
١٥٥	الملاحظات
١٨٥	فهرست الاعلام
١٨٨	فهرست المصطلحات
٢٥٠	المراجع العربية
٥	الجزء الإنجليزى



### شُكْرٌ وَتَقْدِيرٌ

إنَّ هذا العمل هو ثمرة تعاون  
وكرم أشخاص عديدين نُكِّرت  
أسمائهم في الجزء الانكليزيَّ من  
الكتاب. وأود هنا أن أخص بمزيد  
من الثناء والتقدير: الأستاذ محسن  
مهدي من جامعة هارفرد على ما قام  
به من إشراف دقيق إبَّان إعداد هذا  
التحقيق، ومجمع اللغة العربية على  
معاونته السخية تحت الإدارة  
المقتدرة لرئيسه الدكتور إبراهيم  
مذكور الذي ألهمني صبره وقبوله  
لهذا العمل المثابرة على إنهاء المهمة.





## تصدير

يسعدنى حقاً أن ألق على هذا التحقيق الدقيق الذى اضطلع به الزميل الكريم، ومن حسن حظّه وحظنا أنه يجيد العبرية كما يجيد العربية، والعبرية ولاشك باب من أبواب فكر ابن رشد فى القرون الوسطى، وعن طريقها عرفته اللغة اللاتينية ثم ترجمت بعض مؤلفاته إلى اللغات الأوروبية الحديثة.

وصلتني بإحياء مؤلفات ابن رشد قديمة، ولكنى أحس دائماً بأننا فى حاجة إلى معونة من باحثين يجيدون العبرية إجادتهم للعربية، وبعض اللغات الأجنبية ومن حسن الحظ أن يتيح لنا هذا التحقيق فرصة مع مختص أرجو ألا تقف جهوده عند كتاب تلخيص « كتاب النفس » ولاسيما وقد حقق هذا التلخيص على أصوله الحقيقية، وتدارك ماوقع فيه باحثون من قبل الذين عدوا « جامعا » من جوامع ابن رشد تلخيصا. وأملئ كبير فى أن نستعين بالزميل الكريم كلما استوقفتنا الترجمات العبرية لكتب الفيلسوف الأندلسي .

ولا شك فى أن الباحثين والدارسين سيرحبون جميعا بربط ابن رشد فى الترجمة العبرية بابن رشد فى الأصل العربى، وفى أنهم يحييون معنى الزميل المحقق ويرجون له متابعة السير فى إحياء جانب لم يعالج حتى الآن العلاج الكافى، وله منى أصدق الشكر وخالص التحية.

د . إبراهيم مذكور



## مقدمة

تلخيص كتاب النفس هو أحد ثلاثة شروح كتبها القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) لهذا الكتاب الأرسطى. ونناقش في المقدمة الإنجليزية لهذا النص تاريخ هذا التلخيص وأثره وعلاقته بتفسير كتاب النفس والكتب الأخرى. الطبعة المُقدّمة هنا مبنية على أساس عدد من المخطوطات هي المخطوطان العربيان الباقيان للتلخيص والترجمتان العبريتان له والمخطوطان العربيان اللذان كُتبا بحروف عبرية، هما مخطوط باريس «عبرى» ١٠٠٩ (٣١٧ سابقا)، ومودينا ٤١ (١٣ سابقا)، ورمز لهما بـ «ف» و «و» و «ر». وكتاب النفس في مخطوط باريس هو الثالث من مجموعة تضم أربعة تلاخيص، ويقع فيما بين الورقات ١٠٢ ب و ١٥٥ أ. أول ما في هذه المجموعة هو تلخيص كتاب الكون والفساد الذى توجد فى آخره حاشية بتاريخ ٥ جمادى الثانى ٥٦٧ (٢٤ فبراير ١١٧٢م). وهذا التاريخ يقع ضمن فترة كتابة تلاخيص ابن رشد، مع أن تلخيص كتاب النفس قد يكون كتب بعد ذلك بعشر سنوات أو أكثر. ومخطوط باريس هذا مكتوب على ورق «برشمان»، بخط حَبْرِي جميل، فى عمودين، وهناك ٢٦ سطرا فى كل صفحة، بمتوسط ٦ كلمات فى كل سطر. والتصحيحات الهامشية فى المخطوط ضئيلة نسبيا، ولا توجد تعليقات على النص. وللأسف الجملة الأخيرة تقف - لسبب من الأسباب - فى منتصف تاريخ التأليف. (١)

أما مخطوط تلخيص كتاب النفس فى مودينا ٤١ (١٣ سابقا) فهو ثانى ثلاثة شروح لابن رشد، ويقع فى الورقات ٢٦ ب - ٦٢ ب فى مجموعة فيها ٨٠ ورقة. مقاييس الصفحات ٢٨ / ٣١ سم، ولكل صفحة ٢٧ سطرا فى كل منها حوالى ١٨ كلمة، والمخطوط مكتوب بخط أسباني ذى أحرف متقطعة، وهو من القرن الرابع عشر. (٢) ويعكس مخطوط باريس فهناك فى هذا المخطوط العديد من التعليقات والتتحيات بخطوط مختلفة فى حواشى النص. وبعض الصفحات مُجلّدة بغير نظام. والنظام الذى يجب اتباعه هو الورقة ٢٧، ٢٩، ٣٨، ٤١، ٤٠. والعديد من الهوامش كتب بخط صغير وسبىء، ولكن لحسن الحظ أمكن حديثا التعرف على مجموعة منها على أنها أجزاء من تفسير ابن رشد لهذا الكتاب المفقود أصله العربى. (٣) وقد قام أحد قراء هذا التلخيص فى العصور الوسطى بمقارنة الأقاويل الماثلة فى الكتابين، وسجل قراءات التفسير فى هوامش هذا المخطوط. وقد نُشرت القراءات التى أمكن قراءتها، ويمكن مقارنتها بنصنا هذا. (٤)

والقراءات المصححة فى هوامش كل ورقة من مخطوط مودينا ذات أهمية كبيرة لنص التلخيص نفسه، وهى مكتوبة بخط النص نفسه، أو بخط يشبهه. هذه القراءات التى رمزَ لها بـ «ر»، تستند غالبا لقراءات الترجمتين العبريتين، وتكون

فى بعض الأحوال قراءات أفضل من تلك الموجودة فى ف و ر. مع ذلك نجد أن ف ليس دائما متضاريا مع ر، ومعظم التعليقات فى ر هي فى الحقيقة تصحيحات لأخطاء فى نسخة ر. ويبدو أنه كانت هناك نسخة من التلخيص لدى ناسخ ر أخذ منها القراءات المختلفة وهذا هو سبب اتفاقه مع الترجمتين العبريتين وفى بعض الأحيان يتبع التقليد العبرى ر بدلا من ر، مما يشير إلى وجود نسختين على الأقل من ر، تداولتهما الجالية اليهودية.

وقد وضعت الترجمتان العبريتان لهذا الكتاب فى منتصف القرن الثالث عشر، أى بعد حوالى نصف قرن من وفاة ابن رشد. ولعل شمس توب بن اسحاق الطرطوزى، المشهور كطبيب وكمترجم للكتب الطبية. (٥) هو أول من ترجم هذا التلخيص، وبهذا يكون موسى ابن تيبون، أحد أعضاء «العائلة الأولى» من المترجمين اليهود، هو المترجم الآخر. (٦) حُفِظَت كل من الترجمتين العبريتين فى العديد من النسخ، ولقد رجعنا لخمسة مخطوطات لكل ترجمة. وقد أعيدت ترجمة الكلمات العبرية ذات التهجية المختلفة، وذات الصلة الوثيقة بالموضوع، إلى العربية تسهيلات للقارئ. وقد ذكرت فى هذه الحاشية فقط الكلمات العبرية التى تعين على تقويم النص العربى الأصلى، بحيث يمكن الاستدلال على النص العربى الأصلى بدون أى شك. لم نعهد من بين الفروق بين المخطوطات العبرية إلا بما يفيد هذه الطبعة. أما الكلمات العبرية المرادفة للأسماء المهمة فتوجد فى معجم فى آخر هذا الكتاب.

ويعكس النظام الانتقائى للحاشية الثانية، تسجّل الحاشية الأولى كل معالم المخطوطين العبريين، ما عدا غرابة ترميميهما، وإبرازهما لبعض الكلمات بكتابتها بخط أكبر. وأهم ما يثير الانتباه أن هذين المخطوطين مكتوبان بحروف عبرية، مما يدل على أنهما كُتِبَا لقراء يهود. ولم يدخل النساخ الذين نقلوا المخطوطات إلى ما يعرف بالعربية اليهودية أى تغييرات أخرى من شأنها المساس بالطابع الإسلامى للنص. وحيث إن العربية اليهودية مكتوبة بحروف عبرية، فلا توجد فيها الهمزة. وكما فعل أقرانهم فى العصور الوسطى، لم يهتم نساخ مخطوطينا بوضع النقاط على الحروف الصحيحة أو التاء المربوطة، كما أنهم لم يتفقوا فى استعمالهم للنقط والفواصل فى النص.

وقد صُحِّحَت مثل هذه الأمور فى النص المُقدم هنا، حيث أُرْجِعت الحروف العبرية فى النص إلى العربية، مع استعمال تهجية ونقاط وفواصل اللغة الفصحى. أما بالنسبة للهمزة فقد احتُفِظَ بالهجاء الأصلى - مع كتابتها بحروف عربية - فى القراءات المختلفة للنص، وفى الاقتباسات التى تسبق القراءات المختلفة. وقد أُسْتُعْمِلَ هجاء العربية الفصحى فى الحاشية الثانية، حيث إنها مترجمة من اللغة العبرية.

الاختيار بين القراءات للنص مبنى، بصفة رئيسية، على سياق الكلام وعلى قوة الأدلة العربية، قد تم تأسيس معظم النص على قراءة كل من ر أو ر\* ف ولم يكفى بالمخطوطين الأولين.

من الممكن، بطبيعة الحال، أن يكون ابن رشد نفسه قد قام بتصحيح التلخيص فى المخطوط ر\*، لكن من المبالغة اعتبار أن تلك التغييرات تمثل نسخ مختلفة من العمل، حيث إنها لا تتوى على تعديلات جوهريّة فى الموضوع. وهكذا فمن الممكن أيضا أن تكون الانحرافات عن ف و ر الملاحظة فى ر\*، وفى المخطوطات العبرية، هي من جراء حماسة

النساخ أو إهمالهم. والفارق الوحيد هو نص موجود فى المخطوطات العبرية لا يمت بصلة للمخطوطتين العربيتين الموجودتين لدينا. فبالإتفاق مع صفحة ١٢٤ سطور ٨ - ١٦ فى نصنا، تتفق المخطوطات العربية لكنتا الترجمتين فى تقديم شرح أطول (ولكن ليس أكثر قيمة) لكتاب النفس ٤٣١ - ١٧١ ب ٢. ويبدو أن ابن رشد قد نفع هنا مقالته الأصلية فعلا، لكننا لا نعرف على وجه الدقة النسخة المنقحة. ومن الممكن القول إن النسخة العربية هى النص اللاحق، إذا احتكنا للأسلوب والمنطق، ويؤيد هذا الرأى غياب أى تعليق هام فى هوامش المخطوطتين. ومع ذلك فإجماع المخطوطات العربية يجعلنا أقل تأكدا من ذلك. إذن، على أساس الأدلة الموجودة حاليا، يمكننا القول إنه قد تُدوِلت بعض نسخ التلخيص فى العصور الوسطى، خاصة بين اليهود، وربما تكون هذه النسخ هى التى بدأ ابن رشد نفسه فى تنقيحها. والنسخة المقدمة هنا تمثل فى اعتقادنا آخر وأحسن نسخة لهذا التلخيص.

لقد سبق ذكر بعض المصادر الأخرى التى استعنا بها فى اعداد هذا النص، فى مقدمتها تفسير ابن رشد لهذا الكتاب وشرح ثمسطيوس لكتاب النفس. (٧) ويلاحظ أن الشرح يماثل أسلوب ابن رشد فى التلخيص من حيث الاقتباس وإعادة سبك نص أرسطو فى النفس، وقد ذكرت أوجه الشبه بين الترجمة العربية لشرح ثمسطيوس وتلخيص ابن رشد فى الملاحظات، وفعلت نفس الشئ فيما يتعلق بلوجه الشبه اللغوى بين النسخة اللاتينية للتفسير وهذا التلخيص. أما المصطلحات اللاتينية فى المعجم فى آخر الكتاب فمبنية على القراءات الماثلة الموجودة فى هذين النصين. والملاحظات تتضمن أيضا ذكر القراءات الماثلة لترجمة اسحاق بن حنين لكتاب النفس التى احتفظ بها ابن سينا عند سرده للنص، وهى مفقودة فيما عدا ذلك، وتتضمن كذلك القراءات العربية المختلفة للنص اليونانى التى امدتنا بها ترجمة مجهولة الصاحب، والتى نعرف أن ابن رشد قد استعان بها. (٨)

١. انظر H. Catalogues Des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale, (ed. H. Zotenberg, Paris, 1866), صفحة ١٨٢.

٢. انظر C. Bernheimer, *Catalogo dei Manoscritti Orientali della biblioteca Estense* (Roma 1960) صفحة ٥٥.

٣. انظر [اكتشاف النص العربي لأهم أجزاء الشرح الكبير لكتاب النفس تأليف أبي الوليد بن رشد] لعبد الغافر بن شهيدة، الحياة الثقافية ٣ (١٩٨٥)، ١٤-٤٨.

٤. تظهر مثل هذه المقارنة أوجه التماثل، بل التطابق، بين اللغة العربية في التفسير والتلخيص. هذه الملاحظة واضحة أيضا من مقارنة اللغة اللاتينية في التفسير باللغة العربية في التلخيص. قارن، على سبيل المثال، الأجزاء التالية من نصنا بالمتفرقات العربية للتفسير التي أنقذها بن شهيدة وقارنها بالأجزاء المناسبة في طبعة كراوفورد اللاتينية: التلخيص ص ٢، ١٣، ١٤ = ص ٣٠، كراوفورد ص ٨، ٩: فقرة ٥، ص ١٩-٢٢. التلخيص ص ٣، ٩، ١٠ = ص ٣٠، كراوفورد ص ٩، ٦، ١٣-١٥. التلخيص ص ٤، ٨-١٠ = ص ٣٠، كراوفورد ص ١٠، ٧، ٢٠-٢٣. التلخيص ص ٥، ص ٣-٥ = ص ٣١، كراوفورد ص ١٣، ١٠، ١١-١٣. التلخيص ص ٧، ٢٠.١ = ص ٣١، كراوفورد ص ١٧، ١٢، ٤٧-٤٩. التلخيص ص ٨، ١١-١٥ = ص ٣٢، كراوفورد ص ٢٣، ١٦، ٢٤-٢٩. التلخيص ص ١٢، ٣-٦ = ص ٣٣، كراوفورد ص ٢١، ٢٣، ١٢-١٩. التلخيص ص ١٢، ٧-١١ = ص ٣٤، كراوفورد ص ٢١، ٢٤، ٩-١٥. التلخيص ص ١٦، ١ = ص ٣٤، كراوفورد ص ٢٩، ٣٠، ٢١. التلخيص ص ١٦، ٣-٧ = ص ٣٥، كراوفورد ص ٢٠، ٢١، ١٢-١٨. التلخيص ص ١٦، ٨-١٢ = ص ٣٥، كراوفورد ص ٢٢، ٢٢-٢٨. التلخيص ص ١١٨، ١٤-١٩ = ص ٣٥، كراوفورد ص ٢٧، ١٦، ١٠-٢٠.

٥. انظر M. Schwab, "Manuscrits Hébreux de Bâle: Note Supplémentaire," *Revue des Études Juives* 5 (1882).

٦. انظر أيضا H. Gross, *Gallia Judaica*, صفحة ٣٧.

٦. لسيرة موسى ابن تيمون وغيره من عائلته المشهورات انظر *Encyclopaedia Judaica* ١٥: ١١٢٩، ١١٣٠.

ويبدو أن موسى ابن تيمون ترجم هذا العمل في سنة ١٢٦١ م، انظر Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen*, صفحة ١٤٨، حاشية ٣٠٦. وكما أشار شتينشنيدر أيضا في *Die hebräischen Handschriften*، صفحة ١٠، ١٨٢، فتاريخ جمادى ١ سنة ٧٧٧ هـ (سبتمبر ١١٨١ م) لكتابة ابن رشد لهذا التلخيص مذكور في مخطوط مبونخ رقم ٣٨٧ لترجمة موسى ابن تيمون.

٧. انظر M.C. *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristoteles De Anima*, ed.

Lyons (Bruno Cassirer Publisher, Thetford, Norfolk, 1973).

بالأصل اليوناني، حقلها ر. هينز (برلين، ١٨٩٩). انظر مناقشة ه. جاتي (Gäti) لتأثير شرح نسطوريوس على ابن رشد *Studien zur Überlieferung der Aristotelischen Psychologie in Islam*, (Heidelberg, 1971)، صفحة ٦٣.

٨. يقتبس ابن رشد من هذه الترجمة الأخرى عشر مرات في التفسير، وانظر قائمة الأجزاء في مقفمة ر. جئير (Gauthier) لطبعة (Commisio Leonina, Paris, 1984) *Thomas Aquinas' Sentencia Libri De Anima* صفحة ٢٢٠. يمكن مقارنة هذه المقتبسات اللاتينية بمصدرها الأصل، حيث أن الأصل العربي لهذه الترجمة - المنسوب خطأ لإسماعيل بن حنين - قد حلقه ع. بدوي في ٢أرسوطاليس في النفس" (القاهرة ١٩٥٤). التلخيص يستعمل هذه الترجمة الأخرى بصورة أقل مباشرة، مع ذلك يمكن أن يكون أثرها موجود في الفراءات التي يقدمها ابن رشد في نصنا في ص ٨ س ٨ لكتاب النفس ٢٨١٤.٣، ص ٦٦ س ٤ لكتاب النفس ١٦٦٧، ص ٧٨ س ٢ لكتاب النفس ١٩٤١، ص ٩٦ س ١١ لكتاب النفس ٦٤٢٤، ٧، وقارن طبعة بدوي في هذه الأجزاء الأرسوطاليسية.

## رموز المخطوطات العبرية:

ف	مخطوط باريس عبري ١٠٠٩.
ر	مودينا ٤١ (١٢ سابقا).

## رموز المخطوطات العبرية:

ت	مجموعة موسى ابن تيبون : الإجماع.
ا	مخطوط المهد اللاهوتي اليهودي ، نيويورك ٢٢٠٢،٢.
ت ب	باريس ٩٥٠،٢.
ت ج	بارما ٩٢٥،٢.
ت د	بودليان ١٢٢٧،٦ (سابقا يوري ٢٩٢)
ت هـ	ميونخ ٢٢،١.
ش	مجموعة شم طوب ابن اسحاق : الإجماع.
ش ح	باريس ٩٤٠،٢.
ش ط	باريس ٩٦٥،٢.
ش خ	بارما ٥٢٨،١.
ش ل	ليبيج ٢٦،٤.
ش م	فيروكيتش (لينجراد) ٤٢١.

## الرموز المستعملة في التحقيق

•	قراءة منقحة، سواء بين السطور أو في الهوامش.
[	قراءة كما وجدت في النص.
[]	حذف.
<>	إضافة.
[<>]	إلغاء إضافة.
0	إضافة المحقق في النص.



بسم الله الرحمن الرحيم وه وحده استمين

### تلخيص المقالة الأولى من كتاب النفس لأرسطو

- قال: (١) لما كنا نرى أن المعرفة النظرية من الأمور الجميلة النفيسة ، وكنا نرى أن العلوم النظرية يفضل بعضها بعضا في هذا المعنى بأحد أمرين أو بجموعهما ، وهما شرف الموضوع ووثاقة البرهان الحاصل في تلك الصناعة ، وكان العلم بالنفس قد اجتمع فيه هذان الأمران أمتنى شرف الموضوع ووثاقة البرهان ، وجب لكان هذا أن نؤثر التكلم في هذا العلم على غيره من العلوم التي لا تساويه في هاذين المعنيين وأن نقدم العناية به على غيره . وهما سبب آخر أيضا داع للتكلم في هذا العلم ، وذلك أن المعرفة بأمر النفس نافعة في كل علم يقصد تعلمه ، وذلك لأمر ثلاثة: إما من قبل أن معرفة مبادئ كل علم هي حاصلة في هذا العلم ، وإما من قبل أن غيرها تستعمل أصلا موضوعا ما تبين فيها كالحال في العلم الإلهي (٢) ، وإما لأن جل معرفة ذلك العلم لا يحصل إلا بمعرفتها كالحال في العلم الطبيعي فإن جل نظر صاحب العلم الطبيعي هو في الحيوان ولا يتم العلم بالحيوان إلا بمعرفة التي هي أشرف مبادئ الحيوان .

---

٢ (المقالة الأولى من) ف / للحكيم أرسطاطاليس ر / ٤ شرفية ر / ٥ البرهان ر / العلم ر / ٨ التكلم ر / ١٠ موضوعا ر / موضعا ر

---

٢ (المقالة الأولى من) ش ط غ ل م ، ت ا د / لأرسطوطاليس ت ج ل / ٦ البرهان ش ح العلم ت ، ش ط غ ل م

## فصل

٧٤٠.٢

قال : والذي نلتبس معرفته من علم النفس هو أن نعرف جوهرها ونعرف الأمراض الموجودة لها . إذ كنا نرى أن هذا هو الذي يلتبس من كل شيء تطلب معرفته . وهذه الأمراض الموجودة للنفس إذا توصلت وجدت تنقسم قسمين : أحدهما يظن به أنه خاص بالنفس ليس محتاج النفس فيه إلى البدن وهو التصور بالعقل ، والآخر يظن بها أن النفس لا يتم لها ذلك الفعل إلا بالبدن كالحس والغضب والشهوة .

١٠٧٤.٢

قال : ومن أصعب الأمور في الفحص من جوهرها أن نجد طريقا وقانونا منطقيا نشق به في أن يوصلنا إلى معرفة جوهرها . وذلك أنه لما كان البحث من هذه الطريقة التي توصلنا لجوهر الأشياء بحثا مشتركا لأشياء كثيرة ، أعني لجميع الأشياء التي نريد أن نعرف على جوهرها ، فخلق أن يظن ظان أن هذه السبيل في جميع الأشياء هي سبيل واحدة . وذلك أنه كما أن سبيل البرهان على خواص الأشياء وأعراضها التابعة لجواهرها هي سبيل واحدة ، أعني الذي يسمى البرهان المطلق ، كذلك الأمر في السبيل التي توصل إلى معرفة حدود الأشياء وماهياتها . وإن كانت هذه السبيل واحدة فقد يجب قبل أن ننحص أي سبيل هي ، هل هي برهان أو قصة أو تركيب أو غير ذلك من الطرق التي يظن بها أنه تستنبط

---

٢ تطلب ف / ٥ بدن ر / بالعقل ر . بالفعل ر / ٥ ر / ٧ الأمور [دفي

الأمور] ر / ٩ لجواهر ر / ١٠ جواهرها ر / ١٢ [يسى... التي] ر > ر /

١٢ واحدة [أعني الذي يسمى البرهان المطلق كذلك الأمر في السبيل التي توصل إلى معرفة حدود] ر

---

٢ تطلب ت . مطلب ش / ١٠ جواهرها ش ط . ت ا ب ج د الجواهرها ش خ

بها الحدود . وإن كانت هذه السبل كثيرة حتى تكون السبيل التي تعرّف جوهر شيء ما غير السبل التي تعرّف جوهر شيء آخر ، فمعرفة ذلك تكون أعموس وأصعب . وذلك أنه يحتاج قبل الفحص من جوهر الموجودات أن يبين أن لكل موجود طريقا تلغى بالكها إلى معرفة جوهره ، ويعرف بعد ذلك أى طريق هي هذه الطريق في موجود موجود . وقد يظهر أن في الفحص من هذا المعنى حيرة كبيرة ، أعني هل طريق معرفة حدود الأشياء طريق واحدة أو طرق كثيرة . وذلك أنه قد يظن أن هذه الطرق ينبغي أن تكون مختلفة إذ كانت توصل إلى أشياء مختلفة وهي مبادئ الأشياء ، وذلك أن مبادئ الأشياء التي جواهرها مختلفة هي مختلفة . فهذا هو أحد الأسباب في عوامة ما يلتبس من معرفة جوهر النفس . قال : وهو بين أنه ينبغي أن نفحص تحت أى جنس من الأجناس هي داخله ، أعني هل هي داخله في جنس الجوهر أو في جنس الكم أو الكيف أو غير ذلك من الأجناس العشرة . وإيضاً ينبغي أن نفحص من أمرها هل هي داخله تحت ما هو بالقوة من هذه أو تحت ما هو بالفعل - فإن كل واحد من الأجناس يوجد بهذين التحوين أعني بالقوة وبالفعل -

---

١ يكون ف / ٢ أعموس / ره اغوص ر / ٣ جواهر ر / بالكها ره / بالبها ر /  
 ٤ موجود موجود <موجود> ر / ٦ وذلك أنه ره / ولذلك ر / ٧-٦ {إذ...مختلفة} ر  
 < ره / ٧ وذلك <قد يظن الطريق> ر / جواهرها ف / ٩ نفحص ره تلخص ر

---

٤ في موجود موجودات في كل واحد من الموجودات ش / ٧ جواهرها ت ب /  
 ١٠ أ في جنس الكم أو الكيف أ في جنس الكيف أو الكم ت د أ في جنس الكيف  
 أ في جنس الكم ت ه أ في جنس الكيف أو الكم ت ج أ في جنس الكيف أو في الكم ت  
 ب أ في جنس الكيف أو في الكم ت ا أ في جنس الكيف أو في جنس الكم ش ح غ  
 ل م أ في جنس الكيف أ في جنس الكم ش ط

أو هي أخرى أن تكون بالفعل واستكمالاً من أن تكون بالقوة . فإن إنقال الفرق بين هذين المنبئين في أمر النفس الفلظ فيه ليس ببسير .

١٤٠٢ ب ١ قال : وينبغي أن ننظر أيضاً من أمر النفس هل هي متجزئة أم غير متجزئة بل بسيطة . وإن كانت متجزئة فملى أى وجه هي متجزئة : هل تجزأ الشيء الواحد إلى قوى مختلفة وهو واحد بالموضوع مثل تجزؤ التفاحة إلى الطعم واللون والرائحة ، أو تجزئ الشيء إلى أجزاء مختلفة بالموضوع . وإن كانت مختلفة بالموضوع فهل هي مختلفة بالكم أمنى في العدد أو في الكيف أمنى في الصورة . وأيضاً إن كانت بإحدى هاتين الحالتين فهل نفس كل متنفس واحدة بالتنوع ، أمنى النفس الموجودة في الأنواع المختلفة ، أو هي مختلفة . وإن كانت مختلفة بالتنوع فهل هي مختلفة بالتنوع فقط وهي في الجنس واحدة ، أم هي بالتنوع والجنس مختلفة .

١٤٠٢ ب ٢ قال : (٢) فإن هذا الفحص من أمر النفس هو أحد ما أغفله القدماء ، ولذلك لم يتكلموا إلا في نفس الإنسان فقط . وهذا هو هل حد كل نفس واحد فقط في كل متنفس مثل حد الحى فإنه واحد في كل حى ، أم حد كل نفس مختلف حتى يكون اختلاف حد نفس الإنسان واختلاف حد نفس الفرس مثل اختلاف حد الإنسان وحد الفرس وحد الثور . (٤)

١٤٠٢ ب ٧ قال : وينبغي ألا يذهب عنا أن المعنى الكلى الذى يوجد له الحد ، مثل الحى ، أنه إما ألا يكون شيئاً موجوداً خارج النفس وإما إن كان موجوداً فتأخر عن المعنى الجزئى المشار إليه .

---

٢ [أما ر >] ر / غير متجزئة ر / ٤ متجزئة ر / متجزئة ر / تجزأ تجزئ ف ر /  
 ٥ تجزئ تجزئ ف ر / الطعم ر / الطعم ر / ٦ [وهو واحد] بالموضوع ف ر /  
 ٦-٧ فى العدد ر / بالعدد ر / ٧ نفس ر / النفس ر / ١٢ نفس الانسان  
 النفس الانسان ر

---

قال : وإن لم تكن النفس كثيرة بالذات بل بالأجزاء أهدى بالقوى على ما سنبين . ٩٤٠٢ ب٩  
 فهل ينبغي أن نبحث أولا من النفس بأسرها أو من أجزائها قبل البحث عن كليتها . وما  
 يصعب البحث عنه بماذا تخالف هذه الأجزاء التي للنفس بعضها بعضا ومن أين ينبغي أن  
 نجعل النقص عن ذلك . هل نبتدى أولا فنفحص عن الأجزاء ثم بعد عن أفعال تلك الأجزاء أم  
 الأمر ينبغي أن يكون بالعكس . مثال ذلك هل ينبغي أن نفحص أولا من الجزء من النفس ٥  
 الذي يسمى العقل قبل بحثنا عن فعله الذي هو التصور . أم ينبغي أن نفحص عن التصور  
 بالعقل ما هو قبل البحث عن العقل . وكذلك الحال في الإحساس مع الحاس وسانتر القوى .  
 وإن كان ينبغي أن نفحص عن الأفعال أولا كما يظن ذلك فهل ينبغي أن نبحث عن موضوع  
 الفعل قبل الفعل أو من الفعل قبل موضوعه . مثال ذلك هل ينبغي أن نبحث عن المحسوس  
 قبل الحس ومن المعقول قبل العقل الذي هو الفعل أم الأمر بخلاف ذلك . ١٠

قال : ويشبه ألا يكون طريقة تقدمه المعرفة بساهيات الأشياء نافعة فقط في ١٦٤٠٢ ب١٦  
 الوقوف على الأمراض الموجودة للأشياء ومنفعة إليها - مثال ذلك أن معرفة ماهية الثلث هي  
 السبب في كون معرفتنا أن زواياها مسارية لقائتين، وكذلك معرفة ما هو المستقيم والمحدب هو  
 الذي أوقفنا على خواص هذه الأشياء - بل وعكس هذه الطريقة نافعة لنا أيضا . أعني أن  
 معرفة الأمراض قد نسير منها إلى معرفة ماهيات الأشياء إذا كانت الأمراض ذاتية وقرينة . ١٥

---

٢ أين أ فـ ان فـ / ٤ بعد < ذلك > ر / ١١ (فقط) ر < > ر / ١٢ زوايه ف /  
 المستقيم والمحدب ر / التقسيم المحدث ر / ١٤ (بل) ر < > ر / ١٥ إذا ر / اذ ر

---

١ بالذوات ش / ٦ عقل ش ط العقل الذي هو الفاعل ش ح العقل الفاعل ش خ ل  
 الفعل ش م

وذلك انه إذا امكن أن يكون عندنا في كثير من الأشياء علم ما بوجود أمراضها ، وإن لم يكن عندنا بذلك علم تام من قبل انه ليس عندنا علم بأسبابها ، فقد يمكن أن نسبر منها إلى معرفة جواهر تلك الأشياء وحدودها ، وذلك متى حصل عندنا وجود جميع امراض الشيء الذاتية أو أكثرها فإنه حينئذ يمكننا أن نأتي من قبل الامراض بحد تام للشيء وإن نقول فيها أجود قول . وإذا عرفت الحدود فقد عرفت جميع امراض الشيء المحدود ، ولذلك كانت الحدود هي مبدأ البراهين المطلقة أعني براهين الوجود والأسباب ، وأما الأمراض فهي مبدأ براهين الوجود . ولما كان هذا كانت الحدود التامة هي التي يصار منها لمعرفة الأمراض التامة بسهولة ، ولذلك أي حد لم يصر منه إلى معرفة امراض الشيء بسهولة فليس بحد وإنما هو شيء يجري مجرى الكلام الذي لا موصول له . (هـ)

- ٢٤٠٣ قال : وما يشك فيه أمر انفعالات النفس هل كلها مشتركة للبدن والنفس ، أعني انه هل مع وجودها للنفس من ضرورة وجودها للبدن ، أو فيها ما هو خاص بالنفس وليس من شرط وجوده للنفس وجوده للبدن . فإن هذا من أهم ما يحتاج أن يعرف من أمر النفس ، إلا أن معرفة ذلك ليست بالسهلة . وقد يظهر في أكثر أجزاء النفس انه لا يمكن أن تفعل في شيء ولا أن تنفعل من شيء خلوا من البدن بل معه ، مثل الغضب والشهوة والشجاعة وكذلك الحواس .

---

١ عندنا [«علم»] ر هـ / [«علم ما بوجود»] ر <> ر هـ / ٢ يكون ر / ليس عندنا [«علم»] ف <> ف هـ / ٤ بحد ر هـ نحو ر / ٥ الامراض للشيء ر

قال : والذي يشبه أن يكون يخصها هو التصور بالعقل ، فإن كان هذا الفعل تخيلا أو كان لا يمكن أن يكون دون تخيل فليس يمكن أن يكون هذا الفعل خلوا من البدن ، وبالجمله فإنه إن كان شيء من أفعال النفس أو انفعالاتها ما يخصها ، أى ليس يستعمل فيه آلة بدنية ، فقد يمكن أن تفارق ، وإن لم يلف لها فعل ولا انفعال يخصها فليس يمكن فيها أن تفارق ، لكن يكون الأمر فيها كالأمر فى كثير من الأشياء التى تنسب إليها أفعال ما بإطلاق ولكن لا يمكن أن توجد لها تلك الأفعال خلوا من المادة . مثال ذلك أنا نقول إنه قد يماس السطح المحدب من الكرة السطح المستوى المستقيم على نقطة ، إلا أن السطح لا يمكن فيه الماسة إلا من جهة ما هو فى جسم ولو كان فى غير جسم لم نقل فيه إنه ماس .

قال : ويشبه أن تكون انفعالات النفس أعنى الجزء المنفصل من النفس ليس يمكن فيها أن تكون خلوا من البدن ، مثلا الغضب والرضا والفرح والرحمة والشجاعة والسرور والحنن والبغض والمودة . فإن البدن ظاهر من أمره أنه ينفصل مع النفس فى هذه الأحوال انفعالا بينا ، وذلك للارتباط الذى بين هذه النفس أعنى النزوعية وبين البدن . وما يدل على ذلك أنه ربما حدثت أحداث توجب انفعالا كبيرا فلا تتأثر منها النفس - مثال ذلك أنه نرى بعض الناس يعرض لهم أمور مفضية كثيرة فلا يفضبون عنها إلا غضبا يسيرا ، وكذلك تعرض لهم أمور مفزعة فلا يفرغون عنها الفرغ الذى يجب لها إذا كان البدن غير متهىء لتلك

٢ [«تغيرا»] تخيلا ر / لا يمكن أن يكون] ف < > فـ / [الفعل] ر < > رـ /

٥ كالأمر] رـ بالامر ر / ٧ سطح ر / ٨ [فيه] ر < > رـ / تقول ر /

١١ ينفصل] فـ يفعل ف / ١٢ لارتباط ر / [النزوعية] فـ النزوعة ف / ١٣ أنه

أنا ر / ١٤ إلا رـ ال ر

الانفعالات . وربما كان ناس آخر بضد هذا ، أمضى انه يعرض لهم من الأمور البسيرة انفعالات كثيرة إذا كان البدن متهمنا لذلك . وذلك انه يظهر أن الأمزجة لها في هذا الانفعال تأثير بين . ويدل على ذلك أنا نرى كثيرا ممن اختلت أمزجتهم يفرزون من غير أن يعرض لهم أمر مفرغ . وإذا كانت هذه الانفعالات توجد تابعة لمزاج البدن في القوة والضعف فمن البين أنها معان في هيولى وأنه يجب أن تظهر في حدود الهيولى . ومثال ذلك أن الغضب هو حركة ما لجزء ما من البدن من جزء ما من النفس ولكان سبب كذا ، مثل أن تقول إنه حركة للدم الذى فى القلب من الجزء الشهوانى الذى فيه إلى طلب الانتقام . فلذلك ما يظهر هنا أن النظر في أمر النفس إما في كلها وإما في المشار إليه منها ، أمضى التى يبين من أمرها أنها في مادة ، هو من نظر صاحب العلم الطبيعى إذ كان صاحب هذا العلم هو الذى ينظر في الصور التى فى المواد .

قال : وقد كانت حدود أصحاب العلم الطبيعى فى القديم تخالف حدود الجدليين . وذلك أن حدود أصحاب العلم الطبيعى فى القديم كانت مأخوذة من المواد فقط وحدود أصحاب علم الجدول مأخوذة من الصور فقط . مثال ذلك الغضب فإن صاحب العلم الطبيعى كان يحده بأنه غليان الدم الذى فى القلب ، وأما صاحب علم الجدول وهو الناظر فى الصورة فإنه يحده بأنه شهوة الانتقام . والحق أنه يجب أن يكون حد الرجل الطبيعى مؤلفا من الأمرين جميعا . لأنه إذا كانت هذه الأشياء إنشا هي معنى فى هيولى فإننا تقوم من شيتين من الصورة والهيولى . ومثال ذلك البيت ، فإن من حده بأنه ستارة تمنع ما يخاف أن يعرض

٢٩٤.٢

١ ناس / ٢ يفرزون / ٣ يذمرون / ٤ لهم / ٥ معان / معانى  
 ٦ ف / ٧ الناظر / ٨ ف / ٩ طبيعى / ١٠ ف / ١١ شيتين / شيين /

٦ تقول ت ، ش



من الفساد عن الرياح والمطر والحر والبرد فقد حده من قبل الصورة فقط وغفل أمر المادة ،  
والذى حده بأنه جسم يمثل من لبن وخشب وحجارة فقد حده من قبل الهيولى وجهل أمر  
الصورة ، والذى حده من قبل الأمرين جميعا فقد حده بجزئيه الذين من قبلهما كان البيت  
فقد علم البيت بجميع ما به قوامه . وإذا كان علم الصورة غير علم المادة فقد يسأل سائل هل  
ينسب ان إلى علمين مختلفين أو إلى علم واحد . فنقول: أما ما كان من الصور يوجد مع الهيولى  
فمعرفة جميعا في علم واحد . وهذه هي حال الرجل الطبيعى وهو الذى ينظر في جميع  
الانفعالات التى في الهيولى التى هي غير مفارقة لها من جهة ما هي غير مفارقة لها وهي  
التي تظهر في حدودها الهيولى أو الصور الهيولانية . وأما ما لم يكن من الصور حاله هذه الحال  
فالتاخر فيها هو غير الرجل الطبيعى . وذلك ان هذه على قسمين : منها ما هي مفارقة للهيولى  
بالحد ، أى ليس تظهر في حدودها الهيولى وهي في الحقيقة في هيولى . وهذه هي التى ينظر  
فيها صاحب علم التعاليم . ومنها ما هي مفارقة للهيولى بالحد والوجود وهذه هي التى ينظر  
فيها الفيلسوف اعنى الناظر فيما بعد الطبيعة . فالعلوم النظرية إذا ثلاثة أصناف : العلم  
الطبيعى والتعاليم والإلهي .

قال : وقد يجب في بحثنا ضرورة عن أمر النفس مع التقديم بمعرفة هذه الأشياء  
أن نتقدم فنقتصص آراء القدماء فيها فنفحص عن ما ينبغي أن نفحص عنه من أمورها مع كل  
واحد من فحوص منها وحكم عليها بشئ من الأشياء ونستعين بأرائهم فيها . فما ألفينا من ذلك  
صوابا تسكنا به وما كان منها غير صواب عرفنا أنه غير صواب . وينبغي أن نقدم في بحثنا

---

١ وغفل وجهل ر / ٢ وجهل ر و غفل ر / ٤ يسأل يسأل ف / ٥ ال (صورا) > ر و /  
٨ (الصور الهيولانية) ر > ر و / حالة ر / ١١ التالام ف / ١٢ (فيما) ر > ر و / ١٤ مع  
التقديم ف . مع تقديم ف / ١٥ فنقتصص ر و فنقتصص ر / ١٦ باراهم ر و باراهم ر

---

٨ (أو) أى ت ، ش / ١٤ مع تقديم ت د

منها الأشياء التي يظن أنها موجودة بالطبع للنفس وأنها خاصة بها ونجعل مبدأ اللحم منها . فنقول: إن النفس قد يظن به أنه يخالف الغير متنفس بأمرين اثنين يخصانه. أحدهما الحركة من ذاته والآخر الإحساس . وهذان الأمران قد اعترف القدماء بالجملة أنهما خاصان بالنفس وإن كانوا انقسموا في ذلك ، فبعضهم اعتقد أن الحركة بها أخص وبعضهم اعتقد أن الحس أخص بها . والذين اعتقدوا أن الحركة أخص بها لما اعتقدوا أن الذي للنفس هو أنها تحرك غيرها واعتقدوا أن ما يحرك لا يحرك غيره إلا بأن يتحرك واعتقدوا أن النفس لا يحركها شيء من خارج ، اعتقدوا أن جوهر النفس هي طبيعة تحرك ذاتها فتتحرك غيرها . فمن أمكن من هاذلأ عنده أن يمتد أن في الأسطقات شيئا بهذه الصفة اعتقد أن تلك الطبيعة هي النفس . وهذه هي حال ديمقراطيس ، ولذا اعتقد فيها أنها نار أو شيء حار . وذلك أنه يمتد أن هاهنا أجزاء لا تتجزأ وأنها غير متناهية في العدد والشكل وأنها أسطقات الأمور الطبيعية كلها لاجتماع الأصول فيها التي تليق بالأسطقات ، ويزم أن الأشكال النارية منها كرية لمكان حركتها من ذاتها ونفوذها في الأجسام التي تحركها ، فهو يمتد لمكان هذا أن هذه الأجسام النارية الكرية الغير منقسمة هي النفس . أمنى لمكان تحريكها الجسم بحركتها من تلقائها ونفوذها فيه لمكان هذا الشكل حتى تحركه بأسره . ويستشهد على وجود الحركة الدائمة للأجسام التي بهذه الشكل ما يظهر في الهواء المخني بشمع الشمس الداخل من الكوى التي في البيوت ، وذلك أنه يظهر في هذا الهواء أجسام

٢ يخصانه [ يخصانه ف / ٢ اعترف ] اعترف ف / ٤ في ذلك [ < في ذلك > ] ر /

٤-٥ [ وبعضهم اعتقد أن الحس أخص ] ر < > ر / ٨ عنده ر / ٥ عندهم ر / ٩ نار

أو شيء ر / ٥ نار أو شيء ر / ١١ الطبيعية ف الطبيعة ف / ١٤ فيه ر / ٥ فيها ر /

١٥ بهذه ر بهذا ر / ١٦ [ في البيوت ] ف < > ف .

٢ اعترف عند ت ب ج د ه اعترفوا عند ت ا اعترفوا ش

صغار كرية في حركة دائمة وهو الذى يسمى الهباء . وإذا كان الأمر هكذا في هذه الأجسام فكم بالحرى أن يكون كذلك في الأجزاء التى لا تنقسم . وصغر هذه الأجزاء هو السبب منده في أنها لا تظهر في الهواء أعنى الأجزاء التى هي النفس كما لا يظهر الهباء إلا في الشجاع الداخل في الكوى . ولهذا اعتقد أن التنفس هو الحياة وأنه إدخال هذه الأجسام وإخراجها وأن إذا انقطع هذه الإدخال والإخراج بطلت الحياة، وأن سبب خروجها هو انضغاطها عما من خارج .

١٦٤.٤

قال : ويشبه أن يكون ما اعتقده أكل ليثاغورس في النفس قريبا من هذا الاعتقاد . وذلك أن بعضهم قال إن النفس هي الهباء نفسه وبعضهم قال إنها الشيء المحرك للهباء . وإننا اعتقدوا ذلك في الهباء من قبل أنا نرى الهباء يتحرك دائما من ذاته وإن عُدت الريح . فهؤلاء لما كان عندهم أن النفس هي الشيء المحرك لذاته وكان يوجد عندهم من الأسطقات شيء بهذه الصفة . اعتقدوا أن النفس هي هذا الأسطقس أو الشيء المنسوب إلى هذا الأسطقس . وأما الذين اعتقدوا أنه لا يوجد في الأسطقات ولا في الأجسام بالجملة شيء بهذه الصفة أعنى شيئا يحرك ذاته دائما ، فإنهم اعتقدوا أن طبيعة النفس طبيعة خارجة من الأسطقات أعنى خارجة عن طبيعة الأجسام أعنى أنها ليست بجسم . وهذا هو مذهب أفلاطون (٦) . وهؤلاء كلهم مجمعون في اعتقادهم أن الحركة ملاتمة للنفس غاية الملاتمة ، أعنى كونها محركا لذاتها وأن سائر الأشياء تتحرك من قبلها . والذي قادم لهذا هو أنهم اعتقدوا أنه لا يحرك شيء إلا بأن يتحرك واعتقدوا أن النفس مبدأ الحركة .

١٠

١٥

---

١ (في حركة) ر <> ر / ٢ [أن] ر <> ر / ٢ [الهباء] ف / ٥ انضغاطها ف /  
 ١١ المنسوب] ر / ١٥ مجمعون] ر / ١٦ قادم] ف /  
 قدهم ف / ١٧ الحركة] ر / النفس حركة ر

---

٢٥٤.٤ قال : وأنكساغورس الظاهر من أمره أيضا أنه يعتقد في النفس هذا الاعتقاد وذلك لقوله في العقل أنه الذي يحرك الكل ، والظاهر من قوله أن العقل عنده والنفس شيء واحد . وأما ديمقراطيس فاعتقاده في ذلك أوضح لأنه صرح أن النفس والعقل شيء واحد لم يختلف في ذلك قوله . قال وقد استشهد على ذلك بقول أمبروس حين سمي في بعض أسماءه ، "من فقد حواسه إنه فقد عقله" (٧) ، فهذا بين من أمره أنه ليس يعتقد أن العقل قوة ما غير النفس .

١٥٤.١ قال : وإنما كان اعتقاد أنكساغورس في ذلك أخفى لأنه قال في موضع إن سبب الاستقامة والصواب هو العقل ، وهذا يدل من قوله على أن العقل غير النفس لامترافه أن النفس يوجد منها الخطأ ؛ إلا أنه قال في موضع آخر إن العقل والنفس شيء واحد ، وقال إن العقل موجود في كل حيوان ، وهذا يلزم منه أن يكون النفس والعقل شيئا واحدا ، وإن كان عنده أن الحيوان يتفاضل فيه بالآقل والأكثر كالحال في الإنسان .

فهذا الذي قاله في طبيعة النفس من جعل الاستدلال على طبيعتها من قبل الحركة أعنى من قبل أنها في البدن المحرك الأول . وأما الذين جعلوا الاستدلال على جوهرها من قبل المعرفة والإحساس بالأشياء الموجودة فإنهم قالوا إن النفس هي المبادئ ، وذلك أنهم اعتقدوا أن النفس تعرف الأشياء من قبل معرفتها بعبادتها ، واعتقدوا أن الشبيه يعرف شبيهه فأجمعوا لمكان هذا على أن النفس يجب أن تكون من المبادئ . والذين قالوا إن المبدأ واحد جعلوا النفس واحدة ، والذين قالوا إن المبدأ أكثر من واحد بعضهم جعل النفس

---

٧ أنكساغورس ر / ١٢ على «جوها» طبيعتها ر / ١٧ والذين وإن الذين ر

---

٧ أنكساغورس ت أنكساغورس ش خ أنكساغورس ش ح أنكساغورس ش ط م /  
 ١٤ هي من المبادئ ت ا ب ح ه ش

أكثر من واحدة وبعضهم جعلها واحدة أمني مجموعة منها . وكل واحد من هؤلاء اعتقد في طبيعة النفس ما اعتقده في طبيعة المبادئ .

فالذي جعل المبادئ كثيرة والنفس مركبة منها هو ابن دقليس فإنه جعل المبادئ الأسطقسات الأربعة والبغضة والمحبة ، وجعل النفس مركبة منها وجعل أجزائها بدد أجزاء هذه . وذلك أنه يقول إنا إنا ندرك الأرض بالأرض والماء بالماء والهواء بالهواء والنار بالنار والمحبة بالمحبة والبغضة بالبغضة . وعلى هذا المثال اعتقد أفلاطون في النفس في بعض كتبه (٨) أنها شيء من طبيعة المبادئ . وقال أيضا في غير ذلك الموضع (٩) إنها عدد ، وذلك أنه لما اعتقد أن الأعداد هي المبادئ وأن الأشياء تُعرف بمبادئها وأن الشيء يُعرف بشبيهه اعتقد أن النفس هي مبادئ الأعداد التي هي صور الأشياء الكلية وعناصرها . وقالوا إن مبادئ هذه هي الوحدة والثنائية والثلاثية والرابعة وقالوا إن الحيوان المطلق أي المعقول (١٠) هو من صورة الوحدة وصورة الطول الأول الذي هو الثنائية وصورة السطح الأول الذي هو الثلاثية والجسم الأول الذي هو الرابعة . ويمنون بالطول الأول الخط المستقيم ، وإنا جعلوا الثنائية مبدأ الخط لأنه بين نقطتين (١١) . ويمنون بالعرض الأول المثلث ، وإنا جعلوا

---

١ واحد / واحدة ر / ٢ ما / ٣ بالذي جعل ر / فالذين جعلوا ر /

مركبة < مركبة > ف / ٤ والبغضة ر / والقلبة ر / ٤-٦ < وجعل...البغضة > ر

< ر / ٦ والبغضة بالبغضة ر / والقلبة بالقلبة ر / أفلاطون أ ر / أفلاطون ر /

١٠-١١ < والثنائية...صورة الوحدة > ر / ١٠ والرابعة ر / والرابعة ر /

المعقول أ ف / معقول ف / ١٢ الرابعة ر / المستقيم مستقيم ر

---

٢ فالذي جعلوا ت ، ش / ٤ والبغضة والقلبة ت ، ش / ٦ والبغضة بالبغضة

والقلبة بالقلبة ت ، ش / أفلاطون ت ، ش ح ط ل م / ١٢ بين نقطتين محدود بين

نقطتين ت

مبدأه الثلاثة لأنه تحده ثلاث نقط . ويعنون بالعمق الأول المخروط . وإنما جعلوا مبدأه  
الرابعة لأنه تحده أربع نقط . فهذا هو الذى يعتقدونه فى صورة الحيوان الكلى المقول الموجود  
عنده خارج النفس . وأما الحيوانات الجزئية فتختلف عندهم من قبل اختلاف صور الأعداد  
الحادثة من تركيب هذه الأصول (١٢) .

- هـ ولما كانت الأشياء إنما يقضى عليها إما بمقل وإما بعلم وإما بظن وإما بحس ، قالوا إن  
هذه القوى هى تلك الصور أو من تلك الصور العددية التى هى صور الأشياء . وقالوا إن  
صورة العقل هو الواحد وصورة العلم الاثنينية وصورة الراى الثلاثة وصورة الحس الرابعة .  
وذلك أن الحس عندهم لما كان يُدرك الأجسام وصورة الجسم الأولى الذى هو المخروط عندهم  
الرابعة ، جعلوا الرابعة صورة الحس . ولما كان العلم يُدرك الخط ومبدأ الخط عندهم الاثنينية  
قالوا إن العلم صورته الاثنينية . ولما كان الظن عندهم أى التخيل يُدرك المثلث وكان الثلث  
عندهم صورته الثلاثة قالوا إن صورة الظن هى الثلاثة . وأحسبهم إنما قالوا إن العقل  
صورته الواحد لأنه عندهم يُدرك الوحدة التى هى أبسط المبادئ .

---

١ تحدها تحدث ر / ثلاثا ثلاثة ر / ٢ أربع أربعة ر / نقط < فقط > ر /

٢ الجزئية الجزية ر / ٢-٤ فتختلف...الأصول ر هـ فجعلوا السبب فى كثرتها هو

الاثنوة بغير محدودة كما جعلوا السبب فى واحد واحد منها هو الواحد المطلق ر /

٧ الراى الظن ر هـ / ٩ (جعلوا الرابعة) ر جعلوا الرابعة ر هـ / الاثنينية) فـ

الثنية ف الاثنوة ر / ١٢ الوحدة ر هـ الواحدة ر / (التي هى) ر < > ر هـ

ولما كانت النفس عارفة محركه جمع قوم لها الأمرين جميعا فقالوا في حدها إنها عدد محرك لذاته . وكل المذهبين متفقين على أن النفس من المبادئ ، أمضى الذين قالوا إنها شئ يحرك ذاته وذلك أن المحرك لذاته هو مبدأ التحريك ، والذين قالوا إنها من المبادئ لأنها عارفة . فاختلاف الجميع في الجسلة في طبيعة النفس إنما هو من قبل اختلافهم في طبيعة المبادئ وفي عددها إذ كانوا مجمعين على أنه يجب أن تكون من المبادئ . وأكثر ما وقع الخلاف بين من جعل المبادئ أجساما وبين من جعلها ليست بأجسام . وقد وقع الخلاف بين هؤلاء وبين الذين خلطوا المذهبين فجعلوا المبادئ من الأمرين جميعا .<sup>٥</sup> أمضى أجساما ومير أجسام . والخلاف وقع أيضا بينهم من قبل عدد المبادئ فبعضهم قال إن المبدأ واحد وبعضهم قال إنه أكثر من واحد .

وهؤلاء كلهم يسلكوا في تحديد النفس المسلك اللازم لهذا الاعتقاد أمضى كونها من المبادئ من قبل الحركة والمعرفة . وذلك أن من اعتقد أنها شئ من المبادئ من قبل أنها تحرك ذاتها فلم يخرج عن الواجب ، وذلك أنه قد يُظن أن المبادئ خاصتها أنها محركه لذاتها . ولذلك توهم قوم أنها نار إذ توهموا أن النار من المبادئ هي بهذه الصفة أمضى محركه لذاتها ، وهي أيضا أبعد الأشياء شبيها من الأجسام إذ كانت الطف الأسطقات . ولهذا كان قول ديمقراطيس

- 
- ٢ لذاته ذاته ر / ٢-٢ (وكلي...لذاته) ف < > ف ٥ / ٢ متفقين يتفقان ر /  
 ٥ المبادئ ز < > ر ٥ / مجمعين مجموعين ف / ١١ وذلك أن من [اعتقاد أمضى كونها من المبادئ من قبل الحركة] اعتقد ر / ١٢ خاصتها ف ٥ خاصها ف /  
 ١٢-١٣ [محركة لذاتها...أمضى] ف < > ف ٥ / [ولذلك...محركة] ر < > ر ٥ /  
 ١٢ لذاتها ف ٥ لذات ف / ١٤ الأسطقات ف ٥ الأسطقس ف
- 

٢ لذاته ذاته ت ، ش

فيها قولاً أقرب إلى الحق وذلك أنه حكم على النفس والعقل من قبل هذين المعنيين وقال إنها طبيعة واحدة وأنها من الأجسام النارية الكرية الشكل التي لا تتجزأ . وذلك لما توهم من بساطة هذه الأجزاء وكونها محركاً ذاتها . فأما أنكساغوريش فالظاهر من قوله كما قلنا إن النفس عنده غير العقل ، وإن كان قد يستعملها في قوله بمنزلة طبيعة واحدة . وذلك أنه جعل العقل مبدأ التحريك للأشياء كلها وجعله أسطقس جميع الأشياء . وبالجملة فوصفه بالأمرين جسيما ، أعنى المعرفة والتحريك . وذلك أنه يقول إن العقل هو الذي حرك الكل عند ما ميزه وأنه وحده بسيط خالص .

١٩٤٠.٥

قال : وقد كان مالميس (١٢) يمتدح أن التحريك أولى شئ بالنفس إذ قال : إن حجر المغنيطس نفساً لأنه يحرك الحديد . فأما ديوجانيس وقوم آخر فإنهم ظنوا أن النفس هواء ، إذ توهموا أن الهواء هو الطف الأشياء كلها وأنه مبدأها ، وأن من قبل ذلك صارت النفس تعرف وتحرك ، أعنى أنهم قالوا إنها تعرف من قبل أنها من الهواء والهواء هو المبدأ . وكذلك قالوا إنها تحرك من قبل أنها من الهواء والهواء الطف الأشياء .

٢ الأجسام الكرية النارية ر / [الكرية الشكل] ر / ٢ أنكساغوريش ر / ٤ يستعملها

يستعملها ف ر / ٥ بالأمرين أ بال [جملة] أمرين ف / ٨ مالميس أ ملايس ر /

٩ ديوجانيس ف ديوجانيس ر / أخرى أخس ر / ١٠ هوا ف هـ هو ف / [هو] ر

< ر / ١٢ > من الأشياء ر

٢ أنكساغوريش ش / ٧ وحده أ وحدة ت / ٨ مالميس أ ملايس ش خ

الميسش ت أ ب ج د ملايسش ت هـ / ٩ ديوجانيس ش خ ديوجانيس ش ل

ديوجانيس ش ح ديوجانيس ت / ١٢ الطف من كل الأشياء ت



٢٥٦٤.٥ قال: وأبرقليطس أيضا قد سلك في النفس هذا السلك فإنه كان يجعلها بخارا لا اعتقاده  
أن قوام الأشياء منه وأنه ألطف الأشياء وأبعدها من الأجسام ولذلك صار سيلا، وأن  
الأشياء المتحركة إنما تعرف بتحريكه .

٢٨٦٤.٥ قال: وقد كان هذا الرجل وكثير من القدماء يتوهمون أن الأشياء كلها متحركة وأنه ليس  
هنا شيء ساكن .

٢٩٦٤.٥ قال : والمعلقون الحكيم أيضا يشبه أن يكون رايه في النفس قريبا من رأي هؤلاء . وذلك  
أنه كان يقول فيها إنها غير مانتة من قبل أنها تشبه الذين لا يموتون بها يوجد لها من  
التحريك والتحرك دائما . قال فإن الحركة المتصلة الدائمة إنما توجد للآلهة التي  
هي الشمس والقمر وسائر الكواكب والسوات بأسرها .

١٠ قال : وقوم (١٤) قالوا في النفس قولا جافيا بمنزلة الوتر الثقيل وهو آخرى أن يهزأ  
من سائر الأكابر . وذلك أنهم زعموا أن النفس ماء . وشبه أن يكون إنما قادهم إلى  
هذا ما اعتقدوا من أن المنى هو النفس الأول وأنه أرطب الأشياء . ففسبوا من أجل  
هذا إلى الأسطقس المائي . ولهذا كان يزدري هذا بقول من (١٥) قال إن النفس هي الدم  
وكان يرى أن النفس هي النطفة الأولى . وإنما قال في هذا القول إنه جاف لأنها أن تنسب إلى

---

١ وأبرقليطس] فـ وأبرقليطس ر / هذا ال [نفس هذا ال]

مسلك ف / ٤ توهمون ر / [إن] ر / [وإنه] وإنما ر / ٧ [لها] ر < > ر ٥ /

٩ والسوات ر / ١٢ من أجل [هذا] ف < > فـ

---

١ أبرقليطس ت . ش خ أبرقليطاس ش م أبرقليطس ش ح ل أبرقليطس  
ش ط / ٦ والمعلقون ش

النار اقرب من أن تنسب إلى الهواء وأن تنسب إلى الهواء اقرب من أن تنسب إلى الماء . ولذلك لم يحكم عليها أحد ، كما قال إنها أرض فقط أو من الأرض فقط . وإنما قالوا فيها أحد قولين ، إما أنهم نسبوها إلى واحد من الأسطقسات ما عدى الأرض وإما أنهم نسبوها إلى مجموع الأسطقسات . فاما أن يفردا أحد بالأرض فلم يفعل ذلك لبعد طبيعة الأرض من الحياة . قلت ولهذا يجب أن تكون طبيعة الجرم السامى حية .

١٠٠ب٥ قال : وقوم توهموا أن النفس دم . والذي دعاهم إلى هذا أنهم توهموا أن الحس اخص الأشياء بالنفس وأنه خاص بالأعضاء التي فيها الدم .

١٠٠ب١١ قال : وبالجمله فإن القدماء حددوا النفس من قبل ثلاثة أشياء وهى الحركة والإدراك وأنها ليست بجسم ، إذ كانت كل واحد من هذه الثلاثة يوجد للأوائل وتوصف بها الأوائل من جهة أنها أوائل ، أعنى أنها ليست بأجسام وأنها مدركة ومتحركة من ذاتها . وكلهم ألزم أن تكون من الأسطقسات من قبل أنها عارفة بها والشبيه إننا يعرف شبيهه . ما خلا أنكساغورس ، فإنه وحده قال إن العقل ليس هو شئ من الأشياء التي يدركها ولا هو مشارك لها فى شئ أصلا . وأنه لمكان هذا هو غير قابل للتنفصال .

١٠٠ب٢١ قال : إلا أنه لم يقل هذا الرجل على أى وجه صار يدرك الأشياء وهو بهذه الصفة ، أعنى كيف صار يدرك المبادئ من غير أن يكون فيه شئ منها ، على ما كان القدماء يزعمون أن إدراك الشئ إنما يكون بشبيهه ١ وهو سيحمد بمد (١٦) أنكساغورس على هذا القول فى العقل .

١ النار [دهى الدم تار<] ر / ٢ أرض [فقط] ر < > ر٥ / ٢ وإما أنهم] وإنما ر /

٦ دعاهم] ف دعاهم ر / [الحس] ر < > ر٥ / ٨ والإدراك] فـه والإدراك ف /

٩ الثلاثة] الثلاثة ر / ١٠ ومتحركة] ر٥ متحركة ر / تكون] يكون ر / ١٢ هذا] هذه ر /

١٦ وهو سيحمد بمد] ر٥ وسيحمد ر / [سيحمد] ف < > ف٥ / العقل] ر٥ الفعل ر

قال : والذين جعلوا في المبادئ تضادا اعتقدوا لكان اعتقادهم أن الشبه يعرف بشبهه أن  
في النفس تضادا أعتنى أن قوامها من المبادئ المتضادة . والذين جعلوا المبادئ أحد الأمرين  
المتضادين جعلوا النفس أيضا من ذلك المبدأ المضاد بعينه .

قال : وبعضهم نجده يستدل على جوهر النفس من الأساء فبعضهم قال إنها شيء حار من قبل  
أن إسم الحياة في لسانهم (١٧) هو مشتق من إسم الحرارة ؛ وبعضهم جعلها شيئا باردا من قبل  
أنهم زعموا أنها إنما سُميت نفسا من قبل التنفس والتنسم الذي ينطلق عندهم على إدخال  
الهواء البارد .

قال : فهذه هي الآراء التي أخذناها من جميع من تقدمنا في طبيعة النفس وهذه هي الأشياء  
التي حركتهم إلى هذه الاعتقادات فيها . فينبغي بعد ذكرها أن نبحث عنها ونبدأ أولا بالبحث  
عن اعتقاد من اعتقد فيها ما اعتقد من قبل الحركة ، فإنه خلق أن لا يكون باطلا كونها متحركة  
ذاتها فقط بل وكونها متحركة . وذلك أن وضع جوهر النفس في الحركة هو أمر باطل .  
أما وضع النفس شيئا يحرك ذاته فقد تبين بطلانه في ما سلف ، وذلك أنه قد تبين في  
الثامنة من السماع (١٨) أنه ولا شيء من الأشياء يحرك ذاته . وأما وضعها متحركة ،  
فإن كل متحرك فإنه لا يخلو أن يتحرك إما بالذات وإما من قبل أنه جزء من

- 
- ٦ [نفسا] ف / ٩ فيها [دما] ف / ١٠ [من اعتقد] ف من اعتقاد ف /  
١١ فقط بل وكونها متحركة] ر . بل وكونها متحركة فقط ر / من وضع ر /  
١٢ فيها ر / وذلك [أن وضع جوهر النفس في الحركة هو أمر باطل] ر /  
١٤ [فإنه] ر < > ر
- 

٦ [نفسا] ت ، ش ط خ ل / ١٠ من اعتقد] ت ش / ١١ فقط بل وكونها متحركة]  
وكونها متحركة فقط ت ، ش / ١١ من وضع ت د / ١٤ [فإنه] ش

متحرك . وأما بالمرض أى من قبل أنه فى متحرك وإن لم يكن هو من شأنه أن يتحرك فالذى يتحرك من قبل غيره وشأنه أن يتحرك مثل الإنسان الذى فى السفينة ، فإنه يتحرك لا بذاته بل بحركة السفينة ، من قبل أنه إذا تحرك بحركة السفينة فليس يتحرك برجليه والحركة الذاتية له إنما هى برجليه وهى التى تسمى المشى . وأما المتحرك بالمرض فهو مثل تحرك البياض يتحرك الجسم الذى هو فيه ، وهذا النوع من الحركة غير متنع على النفس أعنى أن نقول فيها إنها متحركة بتحرك الجسم الذى هى فيه ، وإنما الذى نطلب هاهنا هل هى متحركة بالذات .

فنقول: إنه إن كانت متحركة بالذات وكانت كل حركة إما ثقلة وإما استحالة وإما نمو واضحلال ، فلا يخلو أن تكون إما منتقلة وإما مستحيلة وإما نامية . وأما أن تكون متحركة بجميع هذه الحركات أو بأكثر من واحدة منها . فإن وضعا أنها متحركة بواحدة من هذه أو بأكثر من واحدة أو بجميعها فهى جسم ضرورية ، إذ قد تبين فى السادسة من السجاع (١٩) أن كل متحرك جسم . وإن كانت جسما فلا بد أن تكون فى مكان ضرورية ، وإن كانت فى مكان فلا بد أن تكون فيه بالطبع ، وإن كانت فيه بالطبع فلا بد أن تتحرك إليه ، وإن تحركت إليه أو فيه فلا بد أن تتحرك قسرا أو طبعيا . فإن تحركت طبعيا تحركت قسرا وإن تحركت قسرا تحركت طبعيا ، لأن القسرية إنما تنهم بالإضافة إلى الطبيعية .

١ ان [يتحرك] ر < > ر ٥ / ٢ من [قبل] ف < > ف ٥ / ٢ بل بحركة]

تحرك ر / ٤ [له] ر < > ر ٥ / ٦ فيه] فيها ف / ٩ منتقلا ر /

١٠-١١ [منها - واحدة] ر < > ر ٥ / ١٢-١٣ [فلا بد] ر < > ر ٥ /

١٥ فيه فلا بد] فيه فلا يخلو ر ٥

٦ فيه] فيها ش ط خ / ١٥ فيه فلا بد] فيه فلا يخلو ت ، ش

وعلى هذا يجرى الأمر في السكون في المكان الذي هي فيه أيضا ، أمنى أنه يجب أن تكون  
تكن فيه إما طبعا وإما قسرا . فإن سكنت فيه طبعا سكنت في غيره قسرا ، وذلك أن  
الموضع الذي تتحرك إليه الأجسام بالطبع تتحرك منه بالقسر . وإذا كان ذلك كذلك فأي  
حركات للنفس هي الحركات الطبيعية وأي حركات لها هي الخارجة من الطبيعية ؟ وكذلك  
يلزم قائل هذا أن يخبر أي سكونات للنفس ويفصل فيها الطبيعية من غير الطبيعية ، وذلك  
شيء لا يمكن الإنسان أن يضعه ويصوره ولو رام أن يخلق ذلك اختلاقا . وأيضا إن كانت  
تتحرك بالطبع فهي أيضا تتحرك بالطبع إما إلى فوق وإما إلى أسفل ، فإن كانت تتحرك إلى  
فوق فهي نارا أو هواء ، وإن كانت تتحرك إلى أسفل فهي أرض أو ماء . وعلى هذا فتكون  
مقسورة في البدن وهذه كله في غاية الشناعة والاستحالة .

وأبنا فإنا نجد ما تحرك البدن الحركات المتقابلة ، فإن كانت تتحرك بالطبع فهي تتحرك  
الحركات المتقابلة بالطبع ، وذلك شيء لا يوجد لواحد من الأسطوانات الأربعة فليست ضرورة  
واحد منها . فاما أنهم يضعون أنها متحركة بالذات فذلك بين من وضمهم أياها متحركة من

---

١ [الأمر] ر < > ر / [تكون] ر < > ر / ٢ [فيه اما...قسرا] ر < > ر / ٢ [إليه...بالقسرا]  
ر / فيه الأجسام بالطبع تكن فيه بالقسر وبالعكس أمنى الموضع الذي تكن فيه الأجسام  
بالطبع تتحرك فيه بالقسر / وإذا] ر / وان ر / ٤ من الطبيعة ر / ٥ قائل] ر /  
[< قبل >] قائل ف قبل ر / ٦ يخلق ذلك اختلاقا] يخترع ذلك اختراعا (!) ر / ٩ مقسورة]  
ر / مقسورة ر / وهذا ر / ١٢ بواحد ر / [فانهم] فاما ر / أياهم ف

---

٢ [فيه إما...قسرا] ت ش / ٢ [إليه...بالقسرا] عنه (فيه ش م) الأجسام بالطبع تكن فيه  
بالقسر وبالعكس أمنى أن الموضع الذي تكن فيه الأجسام بالطبع تتحرك (تكن ت ب) عنه  
(فيه ت ب ، ش م) بالقسرت ، ش ط غ ل م / ١٢ بواحد ت ب ج ، ش ط /  
أياهم ت ه

تلقاها وهي مندهم مبدأ الحركات. لهذا أحد المحلات التي تلزم القول بأن النفس تتحرك بالذات. ومحال آخر أيضا لازم لهم وهو أن النفس إن كانت إنما تحرك بأن تتحرك ، فواجب أن تكون تحرك البدن بالتنوع من الحركة التي تتحركها . وإن كان هذا لازما فكسك أيضا لازم ، وهو أن تتحرك أيضا بالنحو الذي تحرك به البدن . وإذا كان ذلك كذلك وكان البدن ينتقل فواجب أن تكون النفس تنتقل وذلك إما بأسرها وإما بأجزائها . وإن كان ذلك كذلك فقد يمكن أن تخرج من البدن ثم تعود إليه ، وإن كان الأمر كذلك فقد يمكن في الحيوان أن يحيى بعد الموت .

قال: فاما التحرك لها بالعرض ، أى من قبل تحرك الجسم الذى هي فيه فذلك شئ واجب. لكن فرضهم إياها متحركة من ذاتها يمنع أن تكون متحركة من غيرها ، وذلك أن المتحرك من غيره ليس هو مبدأ الحركة ، وهو أيضا متحرك قسرا . وبالجلة فالتحرك من ذاته ليس يمكن أن يكون متحركا من غيره كما أن الذى هو خير بذاته ليس هو خيرا بغيره . وإذا لم تكن متحركة بغيرها فهي متحركة بالذات .

قال: وأولى الأشياء التي يمكن أن يظن من قبلها أن النفس تتحرك هي عند إدراكها الأمور المحسوسة . فإنه قد يظن أنها تحتاج أن تخرج إلى المحسوسات المنفصلة عن الحواس

١ (وهي) ر < > ر هـ / بان < > [تحرك] ر / ١ [أيضا] ر < > ر هـ / ٨ (هي) ر < > ر هـ /

٩ تكون متحركة] يكون متحركا ر / ١٠-١١ فالتحرك...غيره ر هـ فالتحركة من ذاتها ليس

يمكن أن تكون متحركة من غيرها ر / ١١ خيرا] خير ر / ١٢ لم تكون ر

هـ ينتقل > وذلك إما بأسرها وإما بأجزائها أبجزئها ت < > ت ، ش / [إما...بأجزائها] ت ب

ج ٠ ش خ م

فتدركها ، فتكون المحسوسات على هذا هي التي حركتها . لكن إن حركتها المحسوسات على هذا الوجه فإننا تكون محركة لها على جهة الغاية ، كما يحرك الصائد الصيد الواقع في الشبكة ، ( ٢٠ ) . وإن كان ذلك فهي متحركة إلى المحسوسات من ذاتها ، وإن كان ذلك كذلك فهي تحرك ذاتها . وإن كانت الحركة هي تغير الشيء من الجوهر الذي هو عليه وتنقل ذاته إلى شيء مقابل لجوهر فمن العجب أن تكون النفس تغير جوهرها بالحركة من ذاتها ، أي تنقل وجودها الذي لها بالفعل إلى شيء مقابل له فتكون مفسدة لذاتها . وهذا لازم لهم لوضعهم الحركة فصلا من فصولها الجوهرية ووضعهم أنها تحرك ذاتها بالذات . ولذلك ليس يمكن في شيء أن يحرك ذاته إذ ليس يمكنه أن يفسد ذاته . فأما وضعنا أنها محركة ذاتها بضرب من العرض فليس يلزم منه هذا الشئ .

- ١٠ قال : وقد قال قوم من القدماء ، إن النفس تحرك البدن بأن تتحرك بنوع الحركة التي تتحركها ، أمضى إنها تنتقل بذاتها عندما تنقل البدن ، بنزلة ما اعتقده ديمقراطيس . فإن هذا قال في جهة تحريك النفس للبدن قولا شبيها بما قاله فلان يعني رجلا مشهورا من القدماء ( ٢١ ) من صانع صنم مشهور من الأصنام عندهم أنه صير ذلك الصنم متحركا من ذاته بأن صير فيه شيئا متحركا من ذاته وهو الزئبق . وهكذا صنع ديمقراطيس فإنه توهم أن النفس إنما تحرك البدن من قبل أنها من أجزاء كرية نارية تتحرك بذاتها أبدا . وهذا قاله على جهة الازدراء

---

٢ [الصيد] ر < > ر ٥ / ٦ له [لها] ر / [لهم] ر < > ر ٥ / [لوضعهم] ر ٥ [لوضعهم] ر / ٧ [ذاتها بالذات] ر < > ر ٥ / ١١ عندما [عندما] ر / ديمقراطيس [دي] مقراطيس ر / ١٢ رجلا رجولا ر / ١٤ دي مقراطيس ر / توهم [ر] زعم ر / [تحرك] [أنا] ر / ١٥ وهذا [دما] ر وهذا [دان] < > ف / الازدراء ف ٥ الازراء ف ر

بهذا الرجل بأن صير تحريك النفس للبدن بالجهة التي صير صانع هذا الصنم الصنم متحركاً من ذاته.

٢٢ب٤٠٦ قال: وإن سلمنا هذا السبب في تحريك النفس البدن فكيف يقولون في تكوينها، فإنها تبدأ الحركة له والسكون.

٢٤ب٤٠٦ قال: وأيضاً فإننا نراها إننا تحرك من جهة الاختيار والروية، ولو كان الأمر كما زعم ديمقراطيس لكان في حركة دائنة.

٢٦ب٤٠٦ قال: وشبهه بهذا الرأي ما قيل في سبب تحريكها للبدن في كتاب طيماسوس، (٢٢) وذلك أنه قيل هنالك إنها أيضاً تحرك البدن بأن تتحرك من قبل مخالفتها له.

٢٨ب٤٠٦ قال: وذلك أنه قيل هنالك إن النفس هي جسم مساوي مستدير، مركب من الأسطوانات

١٠ على نسبة تاليفية؛ وجعلت مستديرة لمكان الحركة الدائنة وجعلت تركيبها على نسبة تاليفية لتحس وتكون حركاتها منتظمة. وذلك أنه قيل هنالك إن الباري لما صاغ النفس من الأسطوانات صاغها أولاً خطأ مستقيماً ثم حانها إلى دائرة ذات مرض، ثم قسم هذه الدائرة بقسمين، أعنى بدائرتين، ثم قسم الواحدة إلى سبع دوائر، يعني بالدائرة الأولى الفلك المركب وبالسبع الباقية السبع الافلاك الباقية. فالنفس في كتاب طيماسوس المنسوب إلى فلاطن هي عنده جسم من الأجسام السماوية. وأرسطو لما ذكر هذا أخذ يرد عليه لمكان شهرة هذا الرجل فقال: (٢٢) وهو بين أنه ليس من الصواب أن يقال إن النفس معظم من الأعظام، أي جسم من الأجسام، كيف ما فرض شكله. وذلك أنه يظهر من قول هؤلاء (٢٤) أنهم إننا أرادوا

---

١ بان / ان ف / ان فـ ر / [الصنم] ر < > ر / ٢ / السبب في تحريك ر / التحريك ر /

٥ فانا / فانلا ر / ٦ دي مقراطيس ر / [أيضاً] ر < > ر / ١٠ / الدائنة ر / الدائرة ر /

١٥ [أخذ] ف / [هذا] ر < > ر / ١٦ فقال فنقول ف

---

١ بان / ت . ش / ١١ لتحسن / لتحسن ت ب ج . ش / ١٥ [أخذ] ش



بالنفس العقل دون سائر قوى النفس؛ لأن نفس الكل التي وصفوها بهذا الوصف هو العقل إذ كان ليس يوجد للكل، الذي هو الجسم السارى، لا النفس الحسية ولا النفس الشهوانية. وأيضا فإن حركة هذه القوى تشبه الاستقامة وحركة العقل وحدها تشبه الدوران. (٢٥). وهذا ما يريد أنهم إنشاؤاها بالنفس، التي قالوا إنها جسم مستدير، العقل فقط. وأيضا فإن الجسم متصل والعقل قد يظن به أنه متصل إذ كان فعلة متصلا. لكن الاتصال الذي في الجسم إذا توهم هو معنى غير الاتصال الذي يتوهم وجوده في العقل. وذلك أن معنى الاتصال في الجسم هو أن تلتقي أجزائه بحدوده مشتركة، وأما الاتصال الموجود في العقل فيشبه أن يكون بمنزلة ما يقال في جملة عدد أنها واحدة. وذلك أنه إذا كان العقل هو التصور بالعقل وكان التصور بالعقل هو المقولات وكانت المقولات كثيرة لا متصلة بل متتالية فالعقل أقرب أن يكون اتصاله شبيها باتصال الأعداد بعضها ببعض، أمنى يكون من طبيعة المتتالي لا أن يكون من طبيعة المتصل. وذلك أنه إنشاؤه قوم أنه متصل من قبل أن فعلة الذي هو التصور واللهم متصل، لكن كما قلنا إن كان التصور هو التصور على ما يبين من أمره، فهو إما أن يكون شيئا غير متصل منقسم، وإما أن يكون اتصاله ليس كاتصال الجسم، حتى يكون جسما. فإنه لا سبيل إلى أن يقال كيف صار يعقل الأشياء وهو جسم. وذلك أن كل جسم إنشاؤه يفعل بالماسة بأجزائه أو بكله، فإن كان العقل جسما وكان فعلة أن يعقل، فإنه يعقل بماسة الشيء المقول إما بأجزائه وإما بكله. وإن كان بماسة أجزائه فلما أن يماسه بجزءه منه فيغير منقسم مثل النقطة وإما بنقسم. فإن كان يماسه بغير منقسم وكان إنشاؤه يعقل بذلك الجزء

٤ [التي] الذي ر / العقل فقط] ر٥ الدوران ر / ٥ الاتصال ف / ٦-٧ [إذا... الجسم] ر

< > ر٥ / ٧ هو أن ر٥ هو أنه ر / الاتصال ف / ١٠ ببعض ر٥ بعض ر / المتتالي هي ر /

١١ [قوم] ر < > ر٥ / ١٢ منقسم متصل ر٥ / الجسم] جسم ر / ١٤ يعقل ر٥ يفعل ر /

١٦ [غير منه] غير ر

الغير منقسم جزأ غير منقسم من الشيء المقول ، لم يستوف عقل الشيء المنقسم بأسره ابداً  
أعني بدور أنه عليه ، إذ كان ينقسم إلى غير منقسمات لا نهاية لها أعني إلى نقط لا نهاية لها .  
وإن كان يعقل الشيء بأسره بجزءه من منقسم وهو مستدير في ماسسته له ، فهو يعقل الشيء  
الواحد مرارا كثيرة بل مرارا لا نهاية لها ، وكذلك يلزم إن فرضنا أنه يعقل الشيء الواحد  
بعينه بجزءه من غير منقسم . وأيضا إذا كان يعقل الشيء بأن يلمسه بجزءه واحد منه فما  
الحاجة الدائمة إلى أن يتحرك دورا عند ماسسته الشيء الذي يعقله ، وبالجمله إلى أن يكون له  
عظم ؟ فإن التصور بالعقل كيفية (٢٦) والكيفية ليس توجد في المنقسم بما هو منقسم ، إذ كان  
وجودها في العظم الكبير مثل حد وجودها في العظم الصغير .

- ٥ وإن كان لا يتم تصور الشيء حتى يلمسه بكمليته أعني بجميع أجزائه أعني بأن يستدير حتى  
يماس جميع الشيء بجميع أجزائه ، وكان لا يدرك أجزائه الشيء عندما يماسها بتأجزائه ، فما  
الحاجة المضطرة إلى أن يلمسه بالأجزاء ؟ وذلك أنه إذا لم يدرك بواحد واحد منها واحدا واحدا  
منها فليس يدرك الشيء عند انقضاء ماسسته جميع أجزائه الشيء بجميع أجزائه إلا لو كان الإدراك  
منقسما بانقسام الأجزاء . وأيضا فإنه لا يخلو أن يعقل إما بشيء متجزئ منه أو بغير متجزئ .  
فإن عقل بغير متجزئ فكيف يعقل الأشياء المتجزئة ، وإن عقل بمتجزئ فكيف يعقل الأشياء  
الغير متجزئة ؟ وأيضا فإنه يلزم هذا الوضع أن يكون العقل نفسه هو الشيء المستدير ، وذلك
- ١٥

---

٢ [لها] ر / ٢ [منه] ر <> ر / ٤ [يلزم] ر <> ر / ٦ إلى أن [ال] ر له إلى أن ر / ٥ /

[له] إلى أن ف / ٩ أجزائه [فما الحاجة المضطرة إلى ال!] أن يلمسه بالأجزاء وذلك أنه إذا لم

يدرك اجزا الشيء [ر / [أعني] ر <> ر / ١٠ [جميع] ر <> ر / عند ما ر /

١٢ [أجزاء] ر <> ر / ١٢ [أما] ر <> ر

أنه إن كان التصور بالعقل هو فعل العقل وكان التصور بالعقل استدارة وكانت الاستدارة للمستدير، وجب أن يكون العقل هو الجسم المستدير وفعله الذي هو التصور استدارة. وإن كان ذلك كذلك وكانت الاستدارة دائما وجب أن يكون تصوره دائما. وإن كان تصوره دائما وجب أن ينتقل من تصور إلى تصور وإن لا يثبت على تصور واحد لأن الثبوت سيكون. فإن كان ذلك كذلك فليس ينتهي تصورها عندما نفكر في شيء من الأشياء، ونحن نجد التصور الذي يكون في الأمور العملية ينتهي إلى الغاية المقصودة في الشيء الموصول. وذلك أن كل فعل فإنما نفعله من أجل شيء ما وكذلك نجد الأمر في المعارف النظرية أعني أنها متناهية. وذلك أن كل معرفة فهي تنتهي إلى البرهان أو الحد وكلاهما قد تبين من أمره أنه متناه. وهذا شيء قد تبين في كتاب البرهان، (٢٧) أعني أن كل برهاننا فله ابتداء وغاية وكذلك كل حد. وبالجملة فالبراهين إنما تتركب حدودها على الاستقامة وليس يوجد فيها الدور على ما تبين في كتاب البرهان والقياس (٢٨)، أعني أنه متى كان الدور كان قياسا فاسدا ومتى كانت الاستقامة كان صحيحا. والحدود أيضا كلها متناهية لأن الحدودات متناهية، وبالجملة فإن التصور بالعقل يظهر من أمره أنه بالسكون أولى منه بالحركة.

وكذلك أيضا القياس، وذلك عند أخذنا القدمات، ولو كان إدراك العقل بالاستدارة غير منقطعة، لتصور الشيء الواحد بعينه مرارا لا نهاية لها. فإن كان العقل إدراكه بالسكون أولى منه بالحركة على ما نجد الأمر من أن الحركة في النفس تشوش إدراك العقل، ولذلك كان

٢-١ [وكانت...استدارة] ر <> ٥ / ٢ وفعله الذي [وفعله الذي] ف / ٨ [أو الحد] ف

والحد ف / ٥ [متناه] متناهي ر / ٨-٩ [أو الحد...برهاننا] ف <> ف / ٥ ٩ [برهاننا] برهان ر

١٥ [فإن] [تحريف بدل فإنما؟] ف ر

٨ [أو الحد] أو إلى الحد ت ب ج د، ش والحد ت ه

الصبيان العقل منهم ضعيف وكذلك اصحاب الشهوات (٢٩). فيبين أن العقل إن كان يتحرك فالحركة له قسرية، إذ لو كانت له طيبعية لكان الفعل له عند الحركة سهلاً.

١٢٠٧ ب ٢

قال: وما هو خارج من القياس (٢٠) أن تقول إن العقل يخالط الجسم مخالطة لا يمكنه معها الانفكاك، على ما جرت به العادة. وذلك أن ما كان هكذا فالأفضل له ألا يكون مخالطاً، فلم صير ليت شعري مخالطاً له. وما يلزم صاحب هذا الرأي أن يوفى السبب الطبيعي الذي من قبله صارت السماء تتحرك دوراً، وذلك أنه ليس يمكن أن يكون جوهر النفس هو سبب الحركة إذ كانت إنما تتحرك دوراً عند قائل هذا القول (٢١) بعد أن حنيت. فإذا كانت الاستدارة لها بالعرض وهي سبب الحركة دوراً، فالحركة دوراً لها بالعرض. ويلزمه أن يكون الجسم الكرى هو سبب الحركة وأن يكون هو أولى بذلك من النفس. وأيضاً فإن صاحب هذا القول ليس يقدر أن يقول لم كانت الحركة لها أفضل من السكون ولا لم كانت هذه الحركة لها أفضل من سائر الحركات. وقد يجب أن يكون الله تبارك وتعالى إن كان إنما صيرها من السكون إلى الحركة أن تكون الحركة أفضل لها من السكون، وأن تكون هذه الحركة أفضل لها من سائر الحركات.

١٠

١٢٠٧ ب ١٢

قال: وإذا كان النظر في هذا بغير هذا المكان أولى، فيجب أن ترك هذا وترجع إلى ما كنا فيه فنقول إن هاهنا شناعة تلزم هذا القول وأكثر الأقاويل التي قبلت في النفس. وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن النفس مقرونة بالبدن وموجودة فيه ولم نجد أحداً منهم أتى بالسبب الذي من قبله اقترنت النفس وارتبطت به، ولا قال واحد منهم أي جسم هو ذلك الجسم. وقد كان

١٥

---

١ منهم / ر / ٧ [أنا] ر < > ر / كانت / كان ر / ٨ وهي / وهو ر / الحركة دوراً [دا]  
كانت أنا تحركت / ر / ١٠ يقول لم / ر / يقول لما ر / ١٤ لغير ف / ١٥ [تلزم] ر < > ر

---

٨ الحركة [دوراً] ت / ش / ١٤ بغيراً ت / ش ح ط ل غير ش م

واجبا عليه ذلك. وذلك أن النفس والبدن يظهرانها يشتركان في الأفعال المنسوبة إليهما ،  
 وبين أن المشتركين ليس يكون منهما فعل واحد حتى يكون بينهما نسبة بها صار فعلهما  
 واحدا ، مثل أن يكون أحدهما فاعلا والآخر منفعلا وهذا محرك وهذا متحرك فيكون منهما فعل  
 واحد وهو الحركة كالحال في النفس مع البدن. وذلك أنه ليس يفعل أي شيء اتفق في أي شيء  
 اتفق ولا ينفعل أي شيء اتفق من أي شيء اتفق ولا يقتصرن أي شيء اتفق بأي شيء اتفق .  
 وبالجمله فكل من قال في النفس قولاً إننا التمس من أمرها أن يخبر بما هي ولم يلتبس  
 واحد منهم أن يخبر بطبيعة الجسم الذي يقبل النفس أي جسم هو ، كإنه جائز أن يقبل أي  
 جسم اتفق أي نفس اتفقت ، فيجوز على هذا أن تخرج من بدن وتدخل في بدن ، كما قال  
 فيثاغورس في اللغز الذي قاله على طريق السياسة المدنية (٢٢) فظنوه قروم على الحقيقة. وذلك  
 أن هؤلاء كانوا يرون أن النفوس تنتقل من جسم إلى جسم وهو الرأي الذي يعرف بالتناسخ .  
 قال : وهذا الرأي باطل فإننا نرى أن لكل نفس بدنا خاصا بها. وذلك أن حال النفس من  
 البدن كحال الصناعة من الآلات ، فمن قال إن نفس الإنسان تحل بدن الحمار كمن قال إن صناعة  
 النجارة تحل في المزامر.

٢٣ب١٠٧

٢٧ب١٠٧

قال : وهما رأى في النفس مأخوذ من من تقدم قد يوقع فيه أكثر مما يوقع في غيره  
 وليس هو دون غيره من الآراء التي ذكرنا في الإقناع ، وهو أن النفس تأليف وتركيب من  
 الأسطقات . وذلك أنهم قالوا إن البدن مركب من أضداد وإن التأليف هو امتزاج

٥

١٠

١٥

---

١ اليهما ر ه اليها ر / ه باي شي اتفق ف ه من اي شي اتفق باي شي اتفق ف / ٦ با  
 ر ه ما ر / هي ر هي نقط ر ه / ٩ اللغز ر ه اللعن ر / [على الحقيقة ف < > ف ه /  
 ١١ قال < وقد قلنا في ابطال هذا القول > ر / ١٢ الآلات الات ر

---

تلك الأضداد ، وإن النفس هو المزاج والتركيب الحادث من تلك الأضداد .

٧ . ب ٢٢ قال : وقد قلنا في إبطال هذا القول في أقالويلنا العامة (٢٢) وفيناه . ونحن نقول هاهنا

أن التأليف ليس له أن يحرك وكلهم يزعمون أن النفس هي التي تحرك ، والأولى أن يقال  
إن التأليف يجري مجرى المحرك في الأجسام ومجرى شئ من الفضائل الجسمية . وإيضا

فإنه لا يخلو أن يعنوا بالتأليف أحد أمرين : إما نسبة ما بين الأشياء المختلطة وأما تركيب  
من الأشياء التي لا يمكن فيها الاختلاط . وإذا كان ذلك كذلك فليس يمكن أن تكون النفس  
واحدا من هذين . وذلك أن التأليف الذي هو النفس إن فهم منه التركيب الذي لا يتصور إلا

في الأجسام التي لها وضع بعضها عند بعض إذا تحركت ، حتى يصير بعضها من بعض  
بحيث ليس يدخل بينهما شئ آخر غيرها ، فليس يمكن أن نقول إن مثل هذا هو النفس ، لأنه

كانت تكون جميع الأشياء المركبة هذا التركيب ذوات نفوس ويكون في البدن أنفس كثيرة ،

لأن في أعضاء البدن تركيبات كثيرة . وإن قالوا إن النفس هي تركيب مخصوص من هذه

التركيبات عسر عليهم ذلك وأكثر من ذلك أن يقولوا أي تركيب هو العقل وأي تركيب هو

الحس وأي تركيب هو المحرك في المكان . ولا يمكن أيضا أن نقول إنها المزاج الحادث عن

مقادير اختلاط الأسطقات ، فإن المزاجات كثيرة أيضا ومختلفة مثل مزاج العظم واللحم وغير

ذلك . فإن كان أي مزاج اتفق هو نفس وجب أن تكون في البدن الواحد أنفس كثيرة ، لأن فيها

امزجة كثيرة بحسب امتزاج الأعضاء . وإن قلنا إنه مزاج مخصوص عسر أن نقول أي مزاج

هي النفس ، وذلك أنه ليس الاختلاط الذي به صار اللحم لحما واختلاط الذي صار به العظم

---

١ [تلك...تلك] ر < > ر ه / ٢ وفيناه ر / ه يعنوا ر ه يعط ر / ٦ فليس [فليس] ف /

١١ [أيضا] ر اعضا ر / ١٢ يقول ر

---

و مجرى أو مجرى ت ، ش

مظنا على نسبة واحدة بمينها. فان قلنا إنه أى اختلاط اتفق ، لزم أن يكون فى البدن انفس كثيرة بحسب مزاجات الأعضاء .

١٨٤٠.٨ قال: وللإنسان أن يطالب بهذا ابن دقليس ، فإنه يقول إن كل واحد من الأعضاء فهو على نسبة من اختلاط الأسطقات مضمومة . وإن كان ذلك كذلك فقد يشل هل النفس هي النسبة أو هي شئ آخر يحدث في هذه النسبة. وكذلك يشل هل الحبة هي فاعلة لاختلاط الأسطقات كيف ما اتفق ، أو هي فاعلة لذلك على نسبة محدودة. وكذلك يشل هل الحبة التي في الأشياء هي نسبة ومزاج أو شئ آخر غير النسبة . فهذه هي الأشياء التي تلزم قائل هذا القول ، وهو رأى قوى الإقناع . ووجه إقناعه أنه إن ما كانت النفس شيئا موجودا في النسبة فما بالها تفسد إذا فسدت النسبة، وما بالها إذا فسدت هي فسدت النسبة. وكذلك إذا وجد كل واحد منهما وجد الثاني، فمن هنا يظن أنه يجب أن يكون جوهرهما واحدا أو يكونا متلازمين. لكن إن كان متى وضع جوهرهما واحدا تلزمه الشكوك المتقدمة ، فقد يجب أن يكونا متلازمين وأن تكون النسبة شيئا مطابقا للنفس وملئما لها ، لا أن تكون هي النسبة.

٢٩٤٠.٨ قال: فقد تبين أن النفس ليس هي تاليفا ولا تتحرك دورا، وهما الرايان الذان قيل إنهما النفس في كتاب طيماسوس. وأما أنها تتحرك بالعرض فذلك شائع ، وذلك أنها تحرك ذاتها من قبل أنها إذا حركت الجسم الذى هي فيه تحركت هي بحركته، فاما على وجه آخر فليس يمكن أن يقال إنها تتحرك في المكان .

٢-١ (فان...الأعضاء) ر <> ر / ٢ مزاجات] فـ مزاجات ف / ٧ [هي] ف / ٨ الراى ف /

انه] ر <> ر / [اما] ف ر / ١٥ [هي] فيه] ف <> فـ / [أخرا] ر <> رـ

قال: وأحق الأمور التي يدخل من قبلها الشك في أمر النفس أنها تتحرك هو النظر فيما ينسب إليها من الحركات ، فإننا نجد أنه تنسب إليها حركات كثيرة ، مثل قولنا في النفس إنها تفتت وإنها تسر وإنها تقدم وتفرغ. ونقول فيها أيضا إنها تفضب وإنها تحس وإنها تميز. فهذه كلها حركات لها يسبق إلى ظن الإنسان بهذا السبب أن النفس تتحرك وليس ذلك بواجب، لأن هذه هي حركات لأجزاء ما للجسم بالنفس لا حركات للنفس بذاتها . وذلك أنه لا فرق بين قولنا إنا تقدم ونفرغ وبين قولنا نشي، فكما أن الشيء ليس يظن أحد أنه حركة للنفس كذلك الأمر فيما ينسب إلى النفس من سائر الحركات. فإن معنى أن نفضب هو أن يتحرك القلب منا حركة انتفاع ومظم ، وكذلك معنى أن نفرغ هو أن يتحرك منا القلب حركة انقباض وإن تقدم ضد ذلك. (٢٤). لكن العضو الذي من قبله تنسب هذه الحركات للنفس هو في بعض أفعال النفس ظاهر وفي بعضها خفي وفي بعضها يشك فيه مثل التمييز، فإنه يمسر عليها أن نقول بأي عضو يكون هذا الفعل للنفس أو هذا الانفعال. وخلق أن يكون في هذه كلها أو في جلها شيء يجري هذا الجرى. فلي بعضها تحتاج إلى الموضوع من طريق أنها تعمل تلة ، والنقلة لا تكون إلا في موضوع ، وبعضها تحتاج إلى الموضوع من قبل أنها تفعل أيضا استجابة والاستحالة ما يحتاج إلى الموضوع .

---

٢ [وإنها تصرف] ف < > ف / ٤ [يسبق] ف < > ف / النفس] ف . نفس ف / ٧ هو [ان] ر < > ر / ٩ [انتقبض] انتقباض ر / ١١ أو [هذا] ر < > ر / ١٢ جلها ر . كلها ر / الموضوع] ف . الموضوع ف / من طريق] ر . من قبل ر

---

٤ [يسبق] ت ب ج د / ١٢ الموضوع] ش غ . ل موضع ت ب الموضوع ش ح ط خ ل م موضع ت ا ج د / ٥ / ١٢-١٣ [من طريق...إلى الموضوع] ت . ش



فأما أي الأعضاء هي التي تفعل بها النفس صنفا صنفا من هذه الحركات فالكلام فيه

من حق قول غير هذا القول الذي نحن فيه ، ونسبة الغضب إلى النفس هو مثل نسبة البناء إليها والنساجة . ولذلك الأولى ألا ينسب الغضب إلى النفس بل إلى الإنسان الذي هو مجرع البدن والنفس ، كما ينسب إليه البناء والعيكة وغير ذلك من الصنائع . وإن كانت إننا تنسب إليه من قبل النفس وليس ذلك من قبل أن الحركة تكون في النفس ، لكن مرة يكون مبدؤها من النفس وذلك في الفعل ، ومرة يكون منتهاها إلى النفس وذلك في الانفعال النفساني . ومثال ذلك أن الحركة في الحس تبتدئ من المحسوسات وتنتهي إلى النفس الحاسة ، والحركة في المكان (٢٥) تبتدئ من النفس وتنتهي إلى البدن .

١٨ ب ٤٠٨

قال: فأما العقل من بين أجزاء النفس فيشبه أن يكون شيء ما يكون في النفس (٢٦) ولا يفسد ، فإنه لو كان يفسد لكان حريا بذلك خاصة عند الضعف الذي يكون لسائر قوى النفس عند الكبر . وذلك أنه يظهر أن ما يلحق الحواس من الضعف عند الكبر ليس يكون من قبل ضعف يلحق القوى الحاسة ، لكن من قبل ضعف آلات الحس ، حتى يكون الشيخ لو كانت له عين كمين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب . وعلى هذا فتكون الشيخوخة ليست حالا انغلقت فيها النفس ، بل إننا انغلقت فيها آلات النفس ، وذلك بين مما يعترضها من ذلك في حال النوم وحال السكر وحال المرض .

١٥

٢٤ ب ٤٠٨

قال: والتصوير بالعقل إننا يفسد بأن يفسد داخل البدن شيء آخر ، فأما العقل التصور نفسه فليس يفسد . وأما التذكر والمحبة والبغضة ليست فعلا للعقل الذي لا يفسد لكن للشئ الذي له هذه الأفعال ، من طريق ما له هذه الأفعال . ولهذا إذا فسد الذي به يكون التذكر

---

٢ فيه / ر / ٢ النساجة / ف / ٤ والنساجة / ر / ٥ الحياكة / ر / ٥ وليس ذلك / ف / وذلك / ف / ٦ منتهاها / ر / ٩ (بين) ر / ٥ / ١٢ لأبصر / ر / لا يبصر / ر / كما يبصر [دكما يبصر] / ف / ١٨ [من] ف / < > ف /

---

٦ الفعل / ت / ٥ ج ، ش ح ، ل . العقل / ت / ا ب ج د ، ش العقل / ت / ه

والمحبة والبغضة لم تذكر ولا أحببنا ولا أبغضنا ، فإن هذا الفعل لم يكن لذلك الغير فاسد لكن للمستذكر. يعني بالذى يفسد داخل البدن الصور الخيالية ، ومعنى بالذى يتذكر وحب ويبغض العقل الصلى الذى هو من أجل التخيل . وهذا يدل من قوله على أن العقل عنده الذى ينتزع الصور المعقولة من المائى الخيالية فيركائز ولا فاسد وأن فعله كائن فاسد بفساد الموضوع الذى يفعل فيه. وقد بينا هذا المعنى على التمام فى شرح كلامه فى هذا الفصل.

٢٩ب٤٠٨ قال: فأما العقل فخليق بأن يكون أحق الأشياء مما فينا بأن يكون شيئا إلهيا وشيئا غير منفعل أى غير مركب من هيولى وصورة. فقد ظهر من هذا أنه ليس يمكن أن تكون النفس متحركة بإطلاق. وإن كانت ليس تتحرك بالجملة فمن البين أنها ليس تتحرك من ذاتها ، إذ كل متحرك من ذاته متحرك بإطلاق. أعني أن كل متحرك بالإطلاق فإنه إما أن يتحرك بذاته أو من غيره، ومن لا يقبل الحركة أصلا فليس يمكن أن يتحرك بذاته.

٢٢ب٤٠٨ قال: وأبعد الأقاويل التى ذكرت من القياس بعدا كثيرا هو قول من قال إن النفس هى عدد يحرك ذاته، وذلك أنهم قد تلزمهم أشياء كثيرة مستحيلة . أما أولا فالأشياء التى تلزم من قال إنها تتحرك ، ثم يخاصهم ما يلزمهم من قولهم إنها عدد. وذلك أنه لا يدرك على أى وجه تعقل وحدة متحركة إذ كانت غير منقسمة، ولا من أى شئ هى متحركة، ولا أى جنس من أجناس الحركات تتحرك ، وذلك أن هذه الثلاثة ينفصل بعضها من بعض فى كل حركة .

---

١ نذكر ولا أحببنا ولا أبغضنا] ر يذكر ولا أحس ولا أبغض ف ر٥ / ٢ للمستذكرا ر٥  
 للمشارك ر / ٤ ينتزع ر / ٦ فخليق] فالخليق ف٥ / ٧ [غير] ر < > ر٥ / ٩ بالاطلاق  
 بالذات ف ر / اما] ر٥ انما ر اما < اما > ف / [إن] ر < > ر٥ / ١٢ يخاصهم] يخاصهم ر

---

١ نذكر ولا أحببنا ولا أبغضنا] ت ، ش / ٢ للمستذكرا ت ، ش للمشارك ش خ٥ / ٤ [وإن فعله كائن فاسد] ت ، ش / ٩ بالإطلاق] ش خ٥ ط م بالذات ت ا ب د ه ، ش ح خ ل بذات ت ج

فينبغي أن توجد في الوحدة هذه الفصول ، أمضى المعنى الذى صارت الوحدة الواحدة به متحركة والمعنى الذى صارت به محركة أو الشئ الذى صار به بعضها محركة وبعضها متحركة. وأيضا فإنه يلزمهم أن يعتقدوا أن الأحاد التى منها تركيب مدد النفس هى ذات وضع لكونها فى الجسم ، فيجب أن تكون تلك الأحاد المتحركة نقطا . ولأن المهندسين من عادتهم أن يقولوا إن النقط إذا تحركت أحدثت خطوطا كما يقولون إن الخطوط إذا تحركت أحدثت سطوحا والسطوح إذا تحركت أحدثت أجساما ، فقد يجب أن تكون حركة النفس تحدث خطوطا ، وذلك غاية الشناعة والقبح . وأيضا لو كانت النفس عددا من أعداد الأشياء وكان هذا العدد فى جميع أجزاء جسم الحيوان ، لوجب أن لا يبقى شئ من الحيوان حيوانا إذا فصلت بعض أجزائه ، لأن العدد إذا نقص منه شئ (٢٧) لم يبق ذلك النوع من المدد بل نوعا آخر. ونحن نجد كثيرا من الحيوانات تبقى حية بعد أن تقطع بعض أجزائها وأما النبات فهذه حاله كله أو أكثره أمضى أنه إذا قطع جزء منه عاش الباقي . وأيضا فإنه لا فرق بين قول من قال إن النفس هى الوحدات المجتمعة وبين من قال إنها أجزاء أجسام غير منقسمة مثل الهباء ، وهو قول ديمقراطيس على ما سلف (٢٨) ومن قال إنها وحدات لأن هذه الوحدات إذا كانت غير منقسمة وذات وضع كالنقط فهى والأجزاء واحدة بيمينها.

٥

١٠

---

١ صارت الوحدة الواحدة به متحركة] صارت به [محركة أو الشئ الذى صار بها بعضها]

الوحدة متحركة ر / ٢-١ [الوحدة...صار] ف < > ف / ٢ محركا ر / ٢-٤

[التي...الأحاد] ر < > ر / ٤ جسم ر / ٥ [خطوطا...أحدثت] ر < > ر / ٨ [لا] ر

< > ر / ١٢ [أجزاء] ر < > ر / الهباء ر / الهوا ر / ١٢ دى مقراطيس ر / ١٤ كالنقط

فهى والأجزاء ر كالنقط فهى الأجزاء ر

---

١٤ كالنقط فهى والأجزاء] فالنقط والأجزاء هى ت ب ج د ه ، ش ح كالنقطة فالنقط

والأجزاء هى ت ا فالنقط الأجزاء هى ش ح ط ل م

وإذا كانت هذه ليست تخرج بوضوح إياها أنها غير منقسمة من طبيعة الكم وطبيعة المتصل، لأن المتصل مندهم هو من هذه الطبيعة، وكان يظهر من أمر الأجسام المتصلة أنه يوجد فيها التحريك، فقد يجب أن يكون في النقط محرك ومتحرك. فإن لم يمرض للأجسام أن يكون بعضها محركا وبعضها متحركا من جهة ما بعضها صغير وبعضها كبير، بل ذلك شيء لحقها بما هي كم، فيلزمهم أن يلحق الكم الغير منقسم هذا اللاحق. وإن كان بعض الوحدات التي منها النفس بعضها محركا وبعضها متحركا، فالنفس منها هي المحرك دون المتحرك، ويلزمهم أن تنقسم الوحدات إلى محرك وإلى متحرك، أمنى أن يكون فيها الجنسان ما. وكيف تمقل هذا الفصل في الوحدات والأمور الغير منقسمة إلا أن يقول قائل إنها تختلف بالوضع، من قبل أنها ذات وضع. وإن كان ذلك كذلك فهي نقط، وإن كانت هذه الوحدات التي هي النفس نقاطا والنقط ليس يمكن أن توجد لها فصول بها تختلف من قبل الوضع، إذا كان يمكن أن يوجد منها في الوضع الواحد نقط كثيرة، بل نقط لا نهاية لها. فإن ما لا ينقسم، موضعه غير منقسم والمجتمع منها غير منقسم، ولذلك تنطبق النقط عند المهندسين بوجه ما. لما الفرق الذى بين النقط التي هي النفس وبين سائر النقط التي في الجسم؟ بل ليس يكون بينهما فرق أصلا. وإن كان ذلك كذلك كانت النفس هي النقط التي في الجسم ولزم أن يكون كل جسم متنفسا، وذلك أن الكل مجموعين على أن في كل جسم تقاطع لا نهاية لها. وإن كانت النفس هي النقط التي في الأجسام فكيف تفارق النفس الجسم؟ فإن النقط لا تفارق الجسم إذ قد تبين (٢١) أن الأجسام ليس تنقسم إلى سطوح ولا السطوح إلى خطوط ولا الخطوط إلى نقط.

---

٢ انه) ر ه انها ر / ٢ التحريك) ر ه المحرك والمتحرك ر (>المحرك) التحريك ف / ه ان يلحق) ان يلحقه ف / بعض) بعضها ر / ٧ هذه ر / ٩ النفس) ف ه نفس ف / ١٢ (ما) ر > ر ه / ١٥ الكل) ف ه كل ف / مجموعين ر / ١٦ الاجسام) ف ه الجسم ف

---

٢ التحريك) المحرك والمتحرك ت ا / ه ان يلحق) ت، ش / بعض) ت ا ج د ه، ش ل بعضها ش ح ط خ م

قال : وقد يلزم أن يكون قول هؤلاء في النفس مثل قول من جعلها جسما لطيف الأجزاء  
إلا أن هؤلاء تخصصهم شناعة، وهو أن يكون جسم يداخل جسما. وذلك أنه لما كنا نجد النفس  
في الجسم الحساس كله لا في جزء منه دون جزء، وجب متى قلنا أن النفس جسم أن تكون  
وهي جسم تداخل الجسم الحساس نفسه. ويخص الذين قالوا بالعدد إن يكون في كل نقطة  
نقط كثيرة، إن كانت النقط التي هي النفس غير نقط الجسم، أو يكون كل جسم متنفسا إن  
كانت النقط لا فرق بينهما. وقد يلزمهم أن يكون الحيوان إنسا يتحرك عن العدد وأن يكون  
العدد متحركا، أعني من قال إنها عدد ومن اعتقد مذهب ديمقراطيس. إذ كان لا فرق بين  
الوحدات وبين الأجزاء التي لا تنقسم التي يرى ديمقراطيس أنها تحرك الحيوان. وذلك أنه قد  
يلزم القولين جميعا ألا تحرك إلا بأن تتحرك.

قال : فالذين جمعوا العدد والحركة في شيء واحد قد تلزمهم هذه الشناعة وكثير غيرها  
ما يجري مجراها، فإنه ليس يمكن أن تكون هذه الأشياء مأخوذة في حد النفس ولا في حد  
مرض من أمراضها. وذلك بين بنفسه للإنسان متى رام أن يعطى من قبل ذلك أسباب ما يظهر  
من أفعال النفس وانفعالاتها، مثل الفكر والحس واللذة والأذى وما يجري هذا المجرى، فإنه لا  
يقدر على ذلك ولو رام أن يخترعه اختراعا.

---

٢ لما كنا] ر. كما ر / ٢ [وجب] ر < ر / ٥ متنفسا] ر. منقسما ر / ٧ قال <إنها من  
قال<] ف / ٨ دى مقراطيس ر / ٩ يلزم] يلزمهم ف / ١٢ أمراضها] ف. أمراضه ف /  
١٢ وما] ومن ر / ١٤ اختراعا

---

٢ وجبا] يوجب ش / ٩ يلزم] ت. ش

١٩ب٠٩ قال : ولا كنا قد ذكرنا أن الأشياء التي كانوا يحدون منها النفس ثلاثة أشياء - أحدها من كان يحددها بأنها محرك ذاتها ، والثاني من كان يقول إنها جسم في غاية اللطافة أو على غاية ما يمكن أن يكون الجسم عليه في البعد من سائر الأجسام ، والثالث من كان يقول إنها من الأسطقات - وكنا قد عاندنا القولين الأولين وعرفنا ما فيها من الشكوك المحيلة لها ، فقد بقي علينا أن نقول في مذهب من اعتقد أنها من الأسطقات ، من قبل أن بذلك يمكنها أن تحس الأشياء الموجودة وتعرف كل واحد منها .

٢٥ب٠٩ قال : وهذا القول إذا تامل يوجد تلزمه أشياء كثيرة مستحيلة . وذلك أنهم يضمنون أن الشبيه إنما يعرف بشيئه ، ولا كانت النفس تعرف الأشياء وجب أن تكون شبيهة بالأشياء التي بها تعرف الأشياء ؛ ولا كانت الأشياء التي بها تعرف الأشياء هي الأسطقات ، أمضى أسطقات الأشياء ، وجب أن تكون هي من الأسطقات .

٢٨ب٠٩ قال : وهؤلاء إنما كان يطرد قولهم لو كانت الأشياء كلها هي الأسطقات . وأما الأشياء الموجودة هي الأسطقات وما تتركب منها ، وأشياء ليست هي أسطقات ولا من أسطقات . (٤٠) فالنفس ليس يمكن فيها أن تعرف ما عدى الأسطقات وأما المركبات منها فلا تعرفها ، وهذه تكاد أن تكون بغير نهاية . فلننزل أن النفس تعرف الأسطقات التي منها الأشياء ، فمن أين تعرف المركب من الأسطقات ؟ مثال ذلك أنها إن كانت تدرك أسطقات اللحم - التي هي الأرض والنار والماء والهواء - بالأرض والنار والهواء والماء التي فيها ، فبأي شيء تدرك اللحم ؟

---

١ كنا ر ه كانت ر / منها النفس النفس منها ر / ثلاثة ر / ٢-٢ [جسم...يقول] ر < > ر ه  
 ٤ [نفس] ماف / فيهما ف ه ر ه [ف فيها ر / لهما] ر ه ل ر / ١٠٠٩  
 [ولا...أسطقات الأشياء] ر < > ر ه / ١١ الأشياء والأشياء / ١٥ [استطقات...هي] ر  
 < > ر ه / ١٦ الأرض والنار الأرض ر / والنار [والنار] ف

---

وكذلك يعرض لها ذلك في معرفة الإنسان وسائر الموجودات المركبة (٤١) . وذلك أنه ليس يوجد كل واحد من الأشياء من الأسطقات هو على أى نحو اتفق من التركيب بل لكل واحد من الموجودات تركيب ما خاص به وهو فيه على نسبة خاصة به، ولذلك اختلفت سائر الموجودات المركبة منها.

قال : وابن دقليس يحترف بهذا المعنى فإنه حين وصف كون العظم قال إن كونه هو من ثانية أجزاء : جزآن من الأرض وأربعة من النار واثنان من الماء والهواء ، (٤٢) وبذلك صار أبيض. فليس ينتفع فى علم النفس بأن تكون النفس من الأسطقات دون أن يكون فيها مع الأسطقات النسب والتركيب. فإنه حينئذ تعرف كل شئ من الموجودات بشيئه.

قال : وإن وضع أن فى النفس الأسطقات والتركيبات التى من الأسطقات ، فإن الحال الذى يلزم من ذلك هو محال ظاهر بنفسه ليس يحتاج فى إثباته إلى قول، فإنه يلزم من هذا ألا نعلم الحجر مثلاً إلا بحجر يكون فى النفس. وليس أحد يشك أنه ليس فى النفس حجر ولا إنسان ولا شئ من الأشياء التى تعلوها النفس من الموجوبات والسواب، مثل علها بما هو خير وما ليس بخير، أمضى أنه ليس توجد فى النفس الخيرات والشهود.

قال : وأيضاً إذا كان الوجود يقال على جهات شتى، وذلك أن منها ما يدل على الجوهر ومنه ما يدل على الكم ومنه ما يدل على الكيف وعلى باقى المقولات ، فقد يجب أن يسأل هؤلاء إذ كانت النفس تعرف هذه كلها ، بأن يقال لهم إنه إما ألا يكون لواحد منها أسطقات إلا

---

٢ الأسطقات] ر. ال ر / [اتفق] ر < > ر. ٢ / [سائر] ر < > ر. ٨ / [النسب] ر. ٥٥

الشبه ر. الصبب ر. ١٢ / عليها] ر. علمنا ر. ١٤ / منها] ر. ١٤-١٥ / [الجوهر...على الكم] ر < > ر. ١٥ / الكم] كم ف / ١٦ / بأن] ر. بل ر /

---

١١ نعلم] تعلمت ب ج د يعلمت ا هـ ، ش / ١٥ الكم] كم ت هـ / يجب] ينبغي ت ، ش

لنحوه فقط، وأما أن يكون لكل واحد منها أسطقسات. فإن كان ليس لشيء منها أسطقسات إلا للنحوه فقط، فكيف تعرف سائر المقولات، وهي إننا تعرف الشيء من قبل أنها من أسطقساته. وأن كان لكل واحد منها أسطقسات فتكون النفس جوهرًا وكذا وكيفًا وسائر المقولات؛ لأنه إذا وجدت أسطقسات هذه وجدت هذه. وليس لقائل أن يقول إن بمعرفة أسطقسات الجوهر تعرف سائر المقولات، فإنه ليس يكون من أسطقسات الجوهر كم ولا من أسطقسات الكم جوهر.

قال : فالذين يقولون إن النفس من جميع الأشياء قد يلزمهم هذه الشناعات وأشباه آخر تجرى مجراها. ومن الشنيع الذي يلزمهم أيضًا قولهم إن الشبيه غير منفعل ولا متأثر عن شبيهه - وأنه لكان هذا (٤٢) يحس الشبيه بشبيهه ويعرف الشبيه بشبيهه - مع قولهم إن الحواس تنفعل وتحرك من الحسوسات. وكذلك التمييز والتصوير بالمقل هو عندهم انفعال لا فعل.

قال : وقد يشهد على أن قول ابن دقليس قول كثير الشكوك والفموض في قوله إن كل واحد من الأسطقسات إننا يعرف بشبيهه. ما يقوله هو نفسه في هذا المعنى من أن الأعضاء التي لا تحس في أبدان الحيوان هي من أرض بسيطة، مثل العظام؛ وإن كان ذلك كذلك فقد يجب ألا يحس الشبيه بشبيهه، وقد كان عنده واجبًا، فهو إذا عنده واجب لا واجب.

---

٢-١ (وأما... فقط) ر <> ر ٥ / ٢ المقولات [المقولات ر / ٥-٦ (تعرف... استطقسات) ر <> ر ٥ / ٩ المكان] ر ٥ لما كان ر / (يعرف) الشبيه ر ٥ الشبيه ر / ١٠ بالمقل بالفعل ف / ١٢ [إن] ر <> ر ٥

---



قال : وأيضا فإنه يلزم هذه القول أن يكون كل واحد من المبادئ يجهل أكثر مما يعرف . ٢١٠ ب ٢  
وذلك أنه يعلم ذاته ويجهل سائر المبادئ وما تركب منها . وقد يلزم ابن دقليس أن ينسب الله عز وجل إلى غاية الجهل الذي هو الفلك عنده . وذلك أنه ليس فيه عنده غلبة لأية غير فاسد ، وسائر الحيوان فيه الغلبة مع سائر الأسطقات ، فيكون الحيوان عنده أعرف من الأول بالجملة . فيلزمهم أن تكون جميع الأشياء لها نفس عارفة لأن جميع الأشياء هي إما أسطقس وأما من أسطقس ، وذلك إما من واحد منها وأما من أكثر من واحد وأما من جميعها . فيلزمهم ضرورة أن يكون بعض الأشياء يعرف واحد منها فقط وبعضها أكثر من واحد وبعضها الجميع .

قال : وللإنسان أن يشك في الشيء الموجود للأسطقات كالغاية والكمال ، فإن الأسطقات بمنزلة الهيولى والشيء الموجود فيها هو الصورة . وهذا الشيء الذي تقبله الأسطقات يظهر من أمره أنه جليل القدر وأشرف من الأسطقات التي تقبله . وإذا كان هذا هكذا وكانت النفس هي من الأسطقات فيجب أن يكون هذا الجزء هو أشرف من النفس وأفضل منها وأحق بالرياسة . ومن المعلوم بنفسه أنه لا شيء أشرف من النفس وأحق بالرياسة منها وبخاصة العقل ، فإنه يظهر أنه ليس هاهنا شيء ينبغي أن يتقدم عليه . فإن هذا هو أوجب أن يكون أقدم بالطبع على

١ ال[«أسطقات»] مبادئ ر / ٢ غاية الجهل ر • غلبة ر / [وذلك] ف < > ف • / [أنه] ر < > ر • / ٤ حيوان ف • حيوان ف / ٦ [منها] ر < > ر • / [من] أكثر ف • ف • من [جميع] أكثر ر / ٧ وبعضها [وبعضها] ر / ١١ [وأفضل منها] ر < > ر • / ١٢ [ومن المعلوم... بالرياسة] ر < > ر • / ١٢ [هو] ر < > ر •

٤ بالجملة وبالجملة ت ، ش / ٦ منها ت ا ب ج ، ش ح ط ل م [ ] ت د ه ، ش خ / ٨ كالغاية والكمال في الغاية والكمال ت ج د في غاية الكمال ت ه ، ش ح ط خ / ١١ وأفضل منها ت ج د ه ، ش [ ] ت ا ب / ١٢ [ومن المعلوم... بالرياسة] ت ا ، ش خ ل م / ١٢ [هو] ت ا ب

الأشياء التي وجدت من قبله، وهي الأسطقسات. وبالجملة فالأسطقسات يجب أن تكون أقدم في الزمان، والذي في الأسطقسات وهو الصورة أقدم بالطبع في الوجود.

- ١٦٤ب١٠ قال : وجميع من جمل النفس من الأسطقسات من قبل معرفتها الأشياء والإحساس بها ، ومن قال فيها أيضا إنها شئ محرك لذاته من قبل أنها مبدأ الحركة ، لم يجعلوا قولهم عاما ، إى في كل نفس . وذلك أنا لسنا نجد جميع التنفسة تتحرك في المكان ، إذ كنا نجد بعض الحيوان لازما لموضع واحد بعينه . وهذه الحركة التي يظن بها أنها أخص بالنفس من سائر الحركات ، أعني الحركة التي هي النقلة للحيوان ، هي أخرى الحركات بالنسبة إلى النفس وأخرى الحركات أن يقال إن المتحرك الأول منها هو يحرك ذاته . وكذلك أيضا من جمل النفس من الأسطقسات من قبل أنها عاقلة حساسة لم يجعل قوله أيضا في كل نفس ، إذ كنا نجد النبات حيا وليس له حصة من الإدراك ولا من النقلة أيضا . وأيضا فلما نجد من الحيوان ليس له تمييز .
- ١٠ ١٦٤ب٢٤ قال : وإن سلم الإنسان هذه الأشياء وأنزل أن العقل جزء ما من النفس وكذلك الحس وانهما من الأسطقسات ، فإنه يلزم قائل هذا القول ألا يكون متكلسا في كل نفس ولا في نفس واحدة بأسرها إذ كان الحس غير العقل .

---

٢ الوجود) ره الموجود ر / ٦ اخص] خاص ر / ٨ المتحرك] ر المحرك ره / ١١ جز ما من] ره جز من ر / ١٢ [الحس] ر < > ره

---

٦ اخص] خاص ت ه / ٨ المتحرك] المحرك ت ، ش / ١١ جزه ما من] ت ب ج د  
جزه من ت ه ، ش

قال : وقد عرض مثل هذا في ما ذكرت به النفس في الشعر القديم المنسوب إلى  
فلان (٤٤). وذلك أنه قيل في ذلك الشعر إن النفس هي مبثوثة في الكل وأنها ترد في داخل  
البدن من خارج بالتنفس عندما تحملها الرياح. وذلك أنه ليس النبات متنفسا وهو ذو نفس،  
وكذلك كثير من الحيوان (٤٥) ليس يتنفس.

قال : (٤٦) وقد ذهب على الذين جعلوا النفس من الأسطقسات أنه ما كانت بهم حاجة إلى  
أن يجعلوها من جميعها، أعني من المتضادة منها، وذلك أنه يكفي أحد المتضادين أن يحكم على  
ذاته وعلى ضده المقابل له. وذلك أنا نعرف المستقيم بالمستقيم نفسه وبه نعرف ضده الذي هو  
المنحني فإن المسطرة هي الحاكمة على الأمرين باستقامتهما، أعني على الخط المستقيم وغير  
المستقيم. وهذا إنما يعرض في الضد الأقدم (٤٧) ولذلك المنحني مثلا لا يعرف ذاته ولا يعرف  
به المستقيم.

قال : وقد قال قوم (٤٨) إن النفس شائعة في كل العالم، وهذا هو أحد المواضع التي  
يظن منها أن الأشياء كلها ملوثة من الله. ولكن هذا القول فيه موضع شك كبير. وإن لسانل أن  
يسل لأي شيء صارت النفس وهي موجودة في الهواء والماء لا يكون الماء والهواء بها حيا،  
ويكون المختلط من الأسطقسات بها حيا، على أنه قد يظن أنه إن كان الأمر هكذا أن تكون  
النفس التي في البسائط أفضل لأنها لا تموت، والتي في المركبات تموت. فإن كان ذلك كذلك

٤ يتنفس] ر • بتنفس ر / ٨ [على] ف / ٩ [وهذا...ذاته] ر < > ر • /

١٢ [فيه] ر < > ر • / ١٤ [ويكون] ف < > ف • / [حيا] ف < > ف • / [قد يظن أنه] ر

قد يظن ر •

٢٠١ إلى فلان] إلى ارفاوس ش ح / ١٢ الماء والهواء] الهواء والماء ت، ش

فقد يسل لأى سبب حارت النفس التي في البسائط أفضل وأقرب من ألا تموت؟ وقد يلحق هذين جميعا أمر شنيع خارج عن القياس وذلك ان القول إن النار والهواء هو حيوان هو شبه بقول من لا عقل له، إذ كان من المعروف بنفسه أن هذه البسائط ليست حيوانا والقول أيضا إن فيها نفسا وليست من قبلها حيا أمر شنيع.

- ١٦٤١١ قال : وشبه أن يكون هؤلاء القوم إنسا توهوا أن النفس في الكل من قبل أن الكل صورة مثل صورة أجزائه، أعني أن ذلك متشابه. وذلك أن أجزاء الهواء هي هواء، فإن كانت النفس توجد في كل الهواء وتوجد في الهواء الذي يرد بدن المتنفس، فقد يجب أيضا أن تكون صورة أجزائه وصورة كله واحدة. لكن إن كانت النفس التي في الجزء من الهواء الذي في الحيوان ليس تشبه النفس التي في الكل - وذلك أن الهواء الذي في الحيوان إذا انفصل منه بقي متشابهًا لصورة الكل، والنفس التي فيه إذا انفصلت لم بق متشابهة لنفس الكل - فقد يجب ١٠ إما ألا تكون النفس التي في الجزء، أعني في الجزء من الأسطوانات المحصول في الحيوان متشابهة للنفس التي في الكل، أو يكون ليس كل أجزاء الكل تقبل النفس، بل جزء دون جزء.
- ٢٤٤١١ قال : فقد تبين ما قلنا إنه لا المعرفة التي للنفس هي من قبل أنها من الأسطوانات، ولا أنها متحركة من ذاتها من قبل أنها أول محرك في الحيوان. ولما كان يوجد للنفس المعرفة والإحساس

٤ [نسبة] نفسا / ه [الكل] فـ ه كل ف / ٦ أجزائه [وصورة كله واحدة. لكن ان كانت النفس التي في الجز من الهوا الذي في] ا / ر / ٧ فقد ر ه وقد ر / ٩ [ليس] فـ ه < > فـ ه لا ر / ١٠ بقى متشابهًا متشابه ر بقى متشابه ر ه / ١٠ بقى [ليس] فـ ه < > فـ ه متشابهه ر ه / ١٢ ليس اكل] ف ر < > ف / ١٢ [التي] ر < > ر ه / ١٤ ال[محرك] حيوان ف

١٢ [التي] ت، ش

والظن والشهوة والإرادة - وبالجملة أصناف الشهوات وأصناف الإرادة والتحريك أيضا في المكان والتغذى والنمو والنقص - فهل كل فعل من هذه وانفعال هو للنفس بأسرها، أعني أن تكون النفس تحس بكليتها وتمثل وتحرك أعني تفعل جميع الأعمال المنسوبة إليها وتتفعل جميع الانفعالات المنسوبة إليها بذاتها، (أو) إننا تفعل هذه الأعمال المختلفة بآلات مختلفة وأجزاء مختلفة؟ وهل الحياة موجودة في كل واحدة من هذه النفوس (١٩) أو في كثير منها، أو سبب الحياة سبب آخر؟

قال : وقد قال بعض الناس (٢٠) إن النفس ذات أجزاء وإنها تحل في البدن في أعضاء مختلفة، مثل قولهم إن العقل في الدماغ والقوة الغاذية في الكبد والنزوعية في القلب (٢١). وإن كانت في نفسها متجزئة فيما صار للتنفس حيوانا واحدا؟ وذلك أنه ليس يظن أن البدن هو سبب هذه الوحدة، بل أخرى لظان أن يظن أن الأمر على ضد ذلك، أعني أن النفس أخرى أن تكون علة في اتصال البدن وفي كونه واحدا، والدليل على ذلك أنها إذا خرجت منه تهبأ، وتمتن فإن كان هاهنا شيء ما غير البدن يصير البدن واحدا، فذلك الشيء هو النفس ضرورة. وهذا الشيء أيضا إن فرض ذا أجزاء لزم أن يكون له شيء به صار واحدا وسر الأمر إلى غير نهاية، وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون النفس واحدة.

- 
- ٢ والنقص] ر. والينقصان ر / ٢ وتمثل] ر. وتفعل ر / ٤ (أو) إننا] وأنا ف ر /  
 ٩ متجزئة] ر. متحركة ر / المتنفس حيوانا] ر. الحيوان متنفسا ر / ١١ اتصال] اتص، ف /  
 ١٢ [ضرورة] ف / ١٣ [به] ر < > ر / و] ر. والا مر ر / الامر] ف. المرف /  
 ١٤ [النفس] ال النفس ف
- 

٤ (أو) إننا] ت ب ج أو ش وإننا ت ج. د ٥ / ١٢ ضرورة] ت، ش

١٤١١ب قال : وقد يشكك الإنسان في أمر أجزائها ويقول إن كانت النفس بأسرها تصل البدن بأسره وتصيره واحداً فينبغي أن يصل جزء جزء من أجزائها جزء جزء من البدن ، وذلك ما لا يسهل القول به ، ولو أراد أن يختلف ذلك مرید اختلافاً ، فإنه لا يمكنه أن يقول أى جزء يصله العقل من البدن ولا كيف يصله .

١١١ب٩ قال : وقد نجد النبات إذا فصل تبقى أجزاؤه حية ، وكذلك نجد كثيره من الحيوان المحرز . وهذا يوم أن النفس واحدة بالنوع لا بالعدد ، وذلك أنه لو كانت بالعدد فإنما كانت تكون في جزء محدود منه ونحن نجد في كل واحدة من الأجزاء الفصلة حسا وحركة في المكان مدة ما . ولكن ليس يمكن أن تبقى تلك الأجزاء حية ، وذلك أنه ليس لها آلات تحفظ بها طبيعتها ؛ إلا أنه ليس ذلك بائع أن يكون في كل واحد من تلك الأجزاء النفس كلها ، ويكون معنى قولنا أن كل النفس في كل الأجزاء من طريق أن الموضوع شيء منقسم إلى أجزاء متشابهة (٥٢) . ولهذا الذي قاله ليس يوجد هذا للحيوان الذى الأعضاء الألية فيه بيئة ، وإنما يوجد لما جسسه متشابه الأجزاء أو قريب من المتشابه .

١١١ب٢٧ قال : وشبه أن يكون المبدأ الموجود في النبات نفساً أعنى الغذاء ، فإن في هذا المبدأ يشترك الحيوان والنبات . وهو قد يوجد خلواً من المبدأ الحسى في النبات ، وليس يوجد شيء له المبدأ الحسى إلا وله هذا المبدأ .

١٥ تم تلخيص المقالة الأولى بحمد الله تعالى لا رب غيره .

---

١ [النفس] ر <> ر / ٢ [واحد] ف <> ف / ٥ / ٥ كثيره [كثيرا] ر / ٦ [وذلك انها لو كانت بالعدد] <> وذلك ر / انه [انها] ر / ٨ ليست ر / ١٤ [المبدأ] ر / ٥ الحيوان ر

---

## تلخيص المقالة الثانية من كتاب النفس للحكيم ارسطاطاليس

٢٧٤١٢

قال : فهذا هو جملة ما قلناه فيما تادى إلينا من الأراء في النفس عن تقدمنا . وقد  
يجب علينا بعد ذلك أن نأخذ في الكلام فيها ونبتدئ من ذلك بتعريف ما هي النفس وبالجملة  
بتعريف الحد الذي هو أعم الحدود لها ، أعني الذي يشمل كل نفس . فنقول إن الجوهر  
يقال على ثلاثة معان ، أحدها على الجوهر الذي هو الهيلول ، وهذا ليس هو شيأ موجودا بالفعل  
وانما هو بالقوة ؛ والثاني الذي هو جوهر على طريق الصورة ، وهو الذي به يكون الجوهر  
الموجود بالقوة موجودا بالفعل ومشارا إليه ؛ والثالث الجوهر المجتمع منهما ، وهي الأشخاص  
والأنواع (١) . والهيلول بالقوة الصورة ، والصورة هي استكمال الذي بالقوة . والصورة على  
ضربين (٢) : صورة على كمالها الأول بمنزلة العالم حين لا يستعمل علمه ؛ وصورة على كمالها الأخير  
بمنزلة العالم حين يستعمل علمه . والأجسام هي التي يقال لها أولا جواهر وبخاصة الطبيعية ،  
وذلك أن هذه هي مبادئ سائر الأجسام . والأجسام الطبيعية منها ما له حياة ومنها ما ليس له  
حياة وأعني بقولنا حياة ما له تغذ ونمو ونقص وذلك بالذات ، أي ببدا فيه . وإذا كانت  
الجواهر تقال على الأجسام الطبيعية ، وكانت الطبيعية منها حياة ومنها غير حياة ، فيجب أن  
تكون الجواهر تقال على الأجسام الطبيعية الحية . وإن كان كذلك فكل جسم طبيعي حي فهو  
جوهر وهو جوهر على أنه مركب من مادة وصورة .

٥

١٠

١٥

١ ارسطاطاليس ف / ٨ الذي <هي> ف / ٩ يستعمل يستعمل ف / (وصورة) ر /

٩-١٠ (وصورة... وبخاصة) ر <> ر / ١١ (سائرا) ر <> ر / ١٢ حية ر / حيه ر

١٤ (تقال) ر <> ر

٨ والهيلول هي بقوة ت ، ش

ولأن الجسم الذى له حياة هو جسم بصفة ما ، اعنى انه يقال فيه إنه جسم حى أى ذو نفس ، فبين إذ كانت النفس جوهرًا أنه ليس يمكن أن تكون هى الجوهر الذى هو الجسم. وذلك أن الجسم ليس هو من الأشياء التى توجد فى موضوع والنفس فى موضوع ، بل هو موضوع هبولى ، فيجب من ذلك أن تكون النفس هى الجوهر الذى على طريق الصورة. وإذا كانت الصورة استكمالًا وكان الاستكمال كما قلنا على ضربين أول وآخر: فالأول مثل وجود العلم للعالم حين ما لا ينظر والثانى مثل وجوده له فى حين ما ينظر، ومثل وجود العلم له حين هو نائم ومثل وجوده له حين هو يقظان ، وكانت الأجسام الطبيعية منها ما هى قابلة للحياة وهى الآلية، ومنها ما هى غير قابلة للحياة وهى التى ليست بالآلية، وجب أن تكون النفس هى استكمال أول لجسم طبيعى آلى (٢). فإن الآلية إن كانت خفية فى النبات فهى موجودة فيه، فإن أجزاء النبات ليست بسيطة فى الغاية. وذلك أن الأصول فيها نظير الفم والمعدة وفيها الورق وهو ستر ووقاية للثمر، وهى غير متشابهة.

١٢ب٦

قال: فإن كان يمكن أن يكون للنفس حد عام لا أعم منه فهو هذا الحد. ومن هذا يظهر أنه ليس ينبغي أن نبحث هل النفس هى البدن أم لا، ولا يقع فى ذلك ارتياب كما ليس يقع ارتياب فى أن الشكل الذى فى الشمع ليس هو الشمع ولا الذى فى الحديد هو الحديد. وبالجملة فكما أنه لا يظن أن الصورة هى الهبولى كذلك لا يظن أحد أن النفس هى جوهر على أنها هبولى. وذلك أن اسم الواحد والموجود وإن كان يقال على المادة والصورة فهو أحق باسم الصورة الذى هو الاستكمال. ولما كانت النفس أحق باسم الموجود من الشئ الذى فيه النفس كانت النفس صورة.

٦ [ما] ر > ر هـ / ٧ الطبيعية [ فـ الطبيعية ف / ٩ أول] فـ / الأول ف /

١١ ووقاية] ر هـ / ووقا ر / ١٢ أم لا] فـ / الف اول ر



فقد تبين من هذا القول أن النفس جوهر على طريق الاستكمال الذى هو الصورة. وذلك أن النفس لما كان الجسم هو بها ما هو، أى هى محمولة عليه من طريق ما هو (١٤)، وكان ما يحمل من طريق ما هو جوهرًا، فالنفس جوهر. ومثال ذلك أنه لو كان آلة من الآلات الصناعية جسا طبيعيا مثل القدم مثلا لكان الشئ الذى يحمل عليه من طريق ما هو صورته ونفسه؛ لأنه كان يكون إذا رفع على هذا الوجه من القدم الشئ الذى يحمل عليه من طريق ما هو قدوم لم يبق قدوما إلا باشتراك الاسم. فاما من حيث القدم آلة صناعية فليس يعرض ذلك فيه، بل يمكن أن يرتفع عنه المعنى الذى هو به قدوم ويبقى قدوما لا باشتراك الاسم وتلك هى الحدة التى فيه. فاما النفس إذ كانت نسبتها من جسم طبيعى هذه النسبة وهو الذى فيه مبدأ حركة وسكون، فقد يجب أن تكون جوهرًا على طريق الصورة.

ولذلك كان تصور النفس بهذه الصفة من مثالات الأعضاء التنفئة نفسها أوضح. مثال ذلك أن العين لو كانت حيوانا لكان البصر نفسها وصورتها، ولكن هذا هو جوهرها الذى به العين هى ما هى. ولكانت موضوع قوة البصر هى هوى هذا الحيوان الذى إذا عدم البصر لم يقل عليها عين إلا باشتراك، أعنى أنه كان ينعدم منها معنى كونها عينا فتتعدم لذلك منها مادتها وصورتها ضرورة. وهذا هو الفرق بين الجواهر التى فى موضوع والأمراض التى فى موضوع. وذلك أن الأمراض إذا ارتفعت لم يرتفع الموضوع الذى هى فيه ولابقى موضوعا باشتراك الاسم، وأما الجواهر التى هى فى موضوع فإنه إما أن يرتفع الموضوع بارتفاعها أصلا وإما أن يبقى موضوعا باشتراك الاسم.

---

٢ الآلات ف. الات ف / ٤ [الذى] ف < > ف. ٧ [هو] ر < > ر. ٨ [فيه] ر.  
 منه ر / ١٠ بهذه ر. هذه ر / ١١ كان ر / ١٢ [ال] هوى ف / ١٢ [معنى] ر  
 < > ر. ١٤ [هو] ر < > ر. / [والأمراض التى فى موضوع] ر < > ر. / [موضوع] ف.  
 موضع ف

---

٤ [الذى] ت ب، ش / ٨ [فيه] منه ت، ش / ١٤ والأمراض التى فى موضوع والأمراض  
 ت، ش

فهذا هو الذى قصده أرسطو بهذا المعنى. وإذا كان هذا كله بينا من أمر العين - أعنى أنه لو كان العين حيوانا لكان البصر نفسها المحمول عليها من طريق ما هو، ولكن الموضوع للبصر مادة ذلك الحيوان؛ وإذا كانت نسبة البصر من ذلك الموضوع هى نسبة النفس من البدن، وكانت العين لو كانت حيوانا لكانت بهذه الأحوال - فمن البين أن النفس هى المحمولة على الحيوان من طريق ما هو وأن البدن هو مادة النفس، أعنى الذى هو بالقوة متنفس. وإن اسم الحيوان ينطلق على مجموعهما على النحو الذى ينطلق اسم العين على البصر والشئ الذى فيه البصر وذلك أن قياس وجود هذه الأحوال فى الجزء هو قياس وجودها فى الكل.

٢٤١٢

قال: فاما إن النفس يظهر من أمرها من هذا الحد أنها غير مفارقة للبدن، أعنى من قبل ما قبل فيها أنها صورة له واستكمال، فبين. وكذلك الحال فى أجزائها إلا أن ذلك إما فى أكثر أجزائها فبين وإما فى بعضها فغير بين، من قبل أنه ليس يمتنع أن يوقف من بعض أجزائها على أن ذلك الجزء ليس استكمالاً للبدن على هذا النحو من قبل أنه يوجد لا يستعمل آلة من آلات البدن. وما يقنع فى ذلك أنه يظن أن بعض الاستكالات مفارقة للأشياء التى تستكمل بها مثل مفارقة الملاح للسفينة، ولذلك ما ينبغي أن نفحص عنه هل النفس استكمال البدن بمنزلة ما الملاح استكمال للسفينة أم ليس ذلك كذلك، فإن ذلك ليس بين من أول الأمر.

١٠

---

١ هذا ر. هذا هكذا ر / ٢-١ [أعنى...العين] ر [أعنى...العين حيوانا] ر. / ٥ البدن [هو] ر <> ر. / ٩ فبين ر. بين ر / فى أجزائها فى أجزاء النفس ر. / ١٢ للسفينة ر. / السفينة ر / ١٢-١٤ [البدن...استكمال] ر <> ر.

قال (٥): فقد قيل على هذا الوجه في تفهم جوهر النفس على طريق المثال والحد الذي هو شبه بالرسم العام. وليس يعطى معرفة جوهر النفس على التمام، إذ كان لم يؤت فيه بالسبب الذي من قبله وجب أن يكون جزء نفس بهذه الصفة. فأما من أين يسلك في هذا العلم إلى معرفة هذه الأسباب المتقدمة التي هي أعرف عند الطبيعة وهي التي بها يكمل هذا الحد. فمن الأشياء المتأخرة التي هي أخفى عند الطبيعة وأظهر عندنا، إذ كان العلم بالنفس هو جزء من العلم الطبيعي. وقد تبين (٦) أن المصير إلى أسباب الأمور الطبيعية يكون أبداً من الأعراف عندنا والأخفى عند الطبيعة. ولهذا ينبغي أن نسلك في معرفة جوهر النفس هذا المسلك ولا تقتصر من معرفتها على هذا الحد الذي يعرف ما هي، دون أن نأتي في ذلك بالسبب القريب في تلك الماهية. فإنه ينبغي أن تكون الحدود ليس إنما تعرف ما هو الشيء فقط كما يعرض ذلك في أكثرها، بل وأن يؤتى في ذلك بالسبب حتى يكون الحد من جنس الحدود التي تشتمل على ما يجري منها مجرى مبدأ برهان ونتيجة برهان. وأما الحدود التي تقتصر على ما هو فقط فإنها تشبه الحدود التي هي نتائج برهان، أي يبقى فيها إعطاء السبب القريب.

ومثال ذلك (٧) أن الحد الذي يقال فيه في الكسوف القمري إنه انتطع ضوء الشمس من القمر، لم يؤت فيه بالسبب القريب ولذلك كان هذا الحد للكسوف من جنس ما هو نتيجة برهان. وأما إذا زيد في هذا الحد لقيام الأرض بينه وبين الشمس فقد تمت المعرفة بالكسوف

---

٢ بهذه] ر هـ ر / ٥ اذ ر هـ اذا ر / ٦ الطبيعية] ف هـ الطبيعة ف / ٧ الشيء] ف هـ  
 شيء ف / ١٢ يبقى] ر هـ تبقى ر / ١٢ الشمس] ال[قمر] شمس ر / ١٤ يوت]  
 يؤتى ر

وحصل حده على التمام الذى لم يبق بعد فى الكسوف تشوق إلى معرفة شئ من أمره. وكذلك من حد المربع المساوى لسطح ما متوازى الأضلاع بأنه السطح المتساوى الأضلاع القائم الزوايا المساوى له، فلم يأت فيه بالسبب. فاما إذا زاد فقال الموصول على الخط الذى هو وسط فى النسبة بين ضلعي السطح المتوازى فقد أتى بالسبب والحد الكامل. وإنما قيل فى حد النفس إنه نتيجة برهان على جهة التشبيه لأنه معروف بنفسه، والحد الذى هو نتيجة برهان ليس معروفا بنفسه، ووجه الشبه بينهما أنه لم يؤت فيه بالسبب.

وإذا تقرّر هذا فترجع فنقول إن النفس يتميز عن غير النفس بأنه يقال فيه إنه حى. ولما كان هذا يقال فى الشئ من قبل معان، فبين أن كل ما وجد فيه معنى من تلك المعانى فهو يوصف بالحياة. مثال ذلك العقل والحس والحركة فى المكان والتغذى والذبول والنمو، فإن كل موجود فيه معنى من هذه المعانى ينطلق عليه اسم الحياة. ولذلك قيل فى النبات إنه حى وإن لم يوجد فيه إلا مبدأ التغذى والنمو والنقص، وإنما كان ذلك كذلك لأنه يوجد فيه قوة ومبدأ يفعل النمو والنقص فى الجهات المتضادة من الشئ.

والمبادئ التى فى الأجسام البسيطة إنما تتحرك فى جهة واحدة من المتضادة، أعنى المبدأ الواحد منها. مثال ذلك أن النار تتحرك إلى فوق فقط، والأرض إلى أسفل. فاما القوة النامية فإنا نجدها تحرك الغذاء فى النامي وتنبيه إلى الجهتين المتضادتين. وذلك أن النامي ليس إنما

---

٢ المساوى ر / المتساوى ر / متوازى ر / (بأنه...الأضلاع) ف < ف /  
 ٢ المساوى ر / المتساوى ر / النفس < هذا > ف ر / ٩ يوصف ف / يصف ف /  
 ١٥ فانا نجدها ر / فانها ر

---

٤ النفس < هذا > ت ب ج هـ، ش ط خ م / ٥ والحد الذى ما هو ت ا ب ج د، ش (ما) ت

ينمو إلى فوق فقط ولا إلى أسفل فقط ولكنه ينمو إلى الجهتين على مثال واحد، وكذلك ما يفتدى فهو حي بدليل أن الحيوان ما دام فيه هذا الفعل ينطلق عليه اسم الحياة وإن فقد الحس والحركة؛ أمنى أنه لا يقال فيه إنه ميت وإن فقد الحس والحركة حتى يفقد قوة التدبى. وهذه القوة المنسوبة إلى النبات هي التي يمكنها أن تفارق سائر القوى إذ كان ليس في النبات قوة أخرى غير المنسوبة إلى هذه النفس التي تسمى الغاذية. وأما سائر القوى فليس يمكنها أن تفارق هذه القوة، أمنى أن توجد مفردة دون هذه القوة، ولذلك كل حساس متفد وليس يمكنه كما أن كل ناطق حساس ولا يمكنه، وذلك في النطق الذي في الأشياء المانته. (٨)

فإذا كان في الشيء المبدأ المنسوب إلى القوة الغاذية وحده، قيل في الشيء إنه حي ولم يقل فيه إنه حيوان، وإذا كان فيه مع هذا المبدأ مبدأ حس اللمس، قيل فيه إنه حيوان. وذلك أن الأشياء التي لا يتبدل مكانها ولا يوجد فيها من الحواس الخمس إلا حس اللمس فقط تسمى حيوانا. وذلك أنه إن كان المبدأ الغاذي قد يوجد في النبات من دون مبدأ الحس كذلك حس اللمس قد يوجد في بعض الحيوان دون سائر الحواس. ولذلك كان كل حيوان له حس اللمس، فأما السبب في افتراق هذه القوى بعضها من بعض فنفس القول فيه في ما بعد. (٩)

وأما في هذا الموضع فنبين ما يحتاج إلى معرفته من ذلك هو أن النفس هي مبدأ هذه الأشياء التي ذكرناها كلها، وأنها التي بها حددت، أمنى الغاذي والحساس والعقل والمحرك،

---

١ الجهتين] ر٠ جهتين ر / ٢ [أمنى] ر < > ر٠ ٤ [هذه] النبات ف / هي] ر٠  
 أمنى ر / القوى [فليس يمكنها] ر / ٥ < هي > التي ر / ٧ ولا وليس ر / ١١ تبدل  
 ف / ١٤ بعد] بعض ف / ١٥ فبلغ] ر٠ مبلغ ر

وإن كل واحد من هذه هو نفس أو جزء نفس. وقد يجب أن نفحص إن كان جزءاً فهل هو جزء من جهة أنه مفارق سائر الأجزاء بالمعنى وحده، أو بالمعنى والموضع اعني موضعه من البدن. فاما في بعض هذه الأجزاء وفي بعض الحيوان فليس يصعب الوقوف على هذا المعنى من أمر النفس، وأما في بعضها ففيه شك. وذلك أنه كما يظهر في النبات أن القوى الثلاثة التي فيه اعني الفاذية والنمية والمولدة، ليست مفترقة بالمكان، إذ كان كل جزء من النبات توجد فيه هذه القوى -ولذلك أي جزء قطع منه، وجد يفعل أفعال جملة ذلك النبات- كذلك يظهر الأمر في كثير من الحيوان المحرز، اعني إذا قطع جزء منه وجد يتحرك في المكان ووجد يحس. وإذا وجدت له الحركة في المكان وجد له حس وتخيّل (١٠) وما له تخيل فله تشوّق. وذلك أنه حيث يوجد الحس توجد اللذة والأذى، وحيث يوجد هاذان فقد يوجد شهوة. فالتفكير في هذا الحيوان كأنها واحدة بالفعل كثيرة بالقوة، وكذلك يجب أن يكون الأمر في هذه القوى في سائر الحيوان الأكمل، اعني أنه يجب أن تكون واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى؛ وأما العقل والقوة النظرية فليس أمره بينا هاهنا، هل هو مفارق للبدن أم ليس بمفارق.

قال: ولكن يشبه أن يكون هذا جنساً آخر من النفس ويكون هذا وحده قد يمكن أن يفارق، كما يمكن أن يفارق الأبدى الفاسد. وأما سائر أجزاء النفس فظاهر من أمرها من هذا الحد أنها ليست مفارقة كما يقول أقرام (١١)، وكذلك من البين من أمرها أنها بالمعنى مختلفة.

٢٥١٢ ب

١ أو جزءاً ر هـ وجزر / ٢ [أو بالمعنى] ف < > ف هـ / والموضع اعني موضعه ر هـ والموضوع اعني بموضعه ر / وفي ٢ وفي ر هـ أو في ر / ٤-٥ [أن القوى...النبات] ر < > ر هـ / ٧ ووجد ف هـ وجد ف / ٩ يوجد [توجد ر / فالتفكير] ر هـ والنفس ر / ١٤ [كما...الأبدى] ر < > ر هـ / ١٤-١٥ [من هذا...أمرها] ف < > ف هـ / ١٥ [الحد] الحال ف هـ / أنها ر هـ انه ر / مفارقة <للبدن> ر هـ

١ أو جزءاً وجزء ت د / ١٥-١٤ [من هذا...أمرها] ش خ / ١٥ [الحد] ت، ش ط خ ل

م

[أش ح

وذلك أن معنى أن يحس الإنسان غير معنى أن يروى ، وكذلك الأمر في مياينة سائر القوى التي مددنا بعضها لبعض . فاما أن لبعض الحيوان هذه كلها ولبعض بعضها أو واحدا منها . وأن كون الأمر بهذه الصفة هو الذى يفعل اختلاف أنواع الحيوانات ولأى سبب كان ذلك . فسيفحص بأخرة عنه . وقد عرض للحيوان مثل هذا فى الحس بعينه . وذلك أن لبعضه الحواس كلها ولبعض واحد منها ، وهي الحاسة المضطر إليها فى وجود الحيوان التي هي حاسة اللمس .

١٤٤

قال : ولا كان من البين أن الشئ الذى به نقول إنا نحس ونحيا هو كالشئ الذى به نقول إنا نعلم ونصح ، وكان من البين بنفسه أنا إنا نقول إنا نعلم من قبل العلم ومن قبل الشئ القابل ، وكذلك نقول إنا نصح من قبل شئين ، أحدهما الصحة والآخر القابل . وكان العلم صورة والشئ القابل له هوى ، وكذلك الصحة هي صورة للشئ القابل لها . وكان هاتان الصورتان لا توجدان فى غير القابل لهما ، فإنه يظن أن فعل الفاعل الذى هو الصورة للشئ إنا يوجد للصورة وهي فى القابل . فبين أن سائر أفعال النفس التي تنسب إلينا إنا تنسب إلينا من قبل شئ يجرى منا مجرى المادة وشئ يجرى منا مجرى الصورة . وإذا كان ذلك كذلك فبين من ذلك شيان : أحدهما أن النفس هي التي تجرى منا مجرى الصورة لا مجرى الهوى ولا الشئ الموضوع للصورة .

١٠

- 
- ٩ صورة الصورة ف / ١١ للصورة لصورة ر / ١١ إلينا... إلينا ر / إليها... إليها ر /  
 ١٢ منا ر / وشئ يجرى منا / وشئ يجرى منه ر / وشئ يجرى منها ر /  
 ١٣ منا ر / منها ر
- 

٩ صورة ت ، ش / ١١ للصورة وهي فى القابل القابل ت ، ش / ١١ إلينا ش ح  
 إليها ت ، ش / إلينا إليها ش ط / ١٢ منا منها ش ط

وإذا كان ذلك كذلك وكانت النفس جوهرًا، وكان الجوهر يقال على ثلاثة معان كما

تقدم (١٢): المادة والصورة والمركب منها فالنفس هي الجوهر الذي هو الصورة. والمعنى الثاني أن النفس لا تفارق البدن، وذلك أنه لا كانت الهيولى من هذه قوة أمضى البدن، والصورة معنى تستكمل به تلك القوة كما تستكمل سائر المواد التي وجودها بالقوة بالصورة التي هي قوية عليها، فبين أن النفس من هذا هي كمال الجسم. وأنه ليس يمكن أن توجد إلا في الهيولى التي هي قوية عليها. ولا يمكن فيها أن توجد في أي جسم اتفق، بل في أجسام مخصصة وهي التي فيها قوة على قبولها. فضلا عن أن توجد في غير جسم.

ولذلك أحسن الذين قالوا (١٢) إن النفس لا تكون خلوا من البدن ولا هي الجسم ولكنها

معنى في الجسم، وليست في كل جسم بل في أجسام مخصصة؛ بخلاف ما فعل الذين قالوا إنها شيء مفرد قائم بذاته وإنها تداخل الأجسام. فإن هاذلًا لا يقدر أن يقولوا لم دخلت بعض الأجسام دون بعض إذ كنا نرى أنها لا تداخل أي جسم اتفق ولا لم تداخل في وقت ولا تداخل في آخر. وأما إذا قلنا إنها استكمال للجسم الذي هو بالقوة ذلك الاستكمال للأجسام التي ليست فيها قوة، وكانت تلك الأجسام حادثة أو معنى القوة فيها حادث، فقد أمكننا أن نمطي السبب الذي من قبله وجدت في بعض الأجسام ولم توجد في بعض، وهو وجودها في الأجسام التي شأنها أن توجد فيها في وقت دون وقت، وهو وقت حصول القوة فيها. فقد تبين

---

٢ قوة أمضى البدن] هي القوة التي في البدن ر / ه النفس] فـ نفس ف / ٩ [في] ف  
< > فـ / ١٠ دخلت] داخلت رـ / ١١ لم تداخل [أي جسم اتفق] فـ / ١٢ هو  
هي ر / للأجسام] الأجسام ر / ١٢ ليست] رـ ليس ر / ١٢-١٤ [أو...الأجسام] ف  
< > فـ / ١٢ معنى] ر توجد رـ

---

٤ بالصورة] بالصورت، ش / ١٢ معنى] ت ا غير ش ح ط خ م، ت ه في غير ت ب ج،  
ش ل



من هذا أن النفس هي استكمال البدن والجهة التي بها كان البدن مستكلاً بها .

٢٩٤١٤

قال: فاما جميع هذه القوى من النفس التي ذكرنا فكلها موجودة في بعض الحيوان وبعضها موجودة في بعضه وفي الأفراد من الحيوان ترجع من هذه القوى واحدة فقط ، ونمضي بالقوى الفاذى والحساس والشوقى والمحرك فى المكان والمفكر والمميز . والذي توجد من هذه فى النبات فالفاذى وحده كما قلنا ، وأما فى الحيوان فالفاذى والحساس والشوقى ، والشوق منه شهوة وسنه غضب ومنه إرادة . والحيوان كله لا يخلو من حس اللس . وكل ما له حس فله لذة وأذى وكل ما له لذة وأذى فهو مشته أعنى أنه يشتهى حصول اللذة وزوال الأذى . ولما كان كل حيوان متغذيا وجب أن يكون له الحس الذى يميز به الغذاء . والحس الذى به يدرك الغذاء هو الذى يدرك به فقد الغذاء ، كالحال فى واحدة واحدة من الحواس ، أعنى أنها تدرك الشيء الخاص بها وعدمه .

٥

١٠

ولما كان الحيوان إنسا هو مركب من اليابس والرطب والحر والبارد ، وجب أن يكون غذاه من هذه الأربعة ، ووجب أن يكون الذى يميز به غذاه هو حس اللس إذ كان هذا الحس هو المختص بإدراك الأشياء اليابسة والرطبة والحرارة والبرودة . وأما سائر المحسوسات فليس يحتاج إليها الحيوان فى غذائه ولا يشاقها إلا بطريق العرض ، مثل الصوت واللون والرائحة . وأما إدراك الطعم فهو لس ما ، ولذلك كان ضروريا للحيوان . والجوع والعطش هما شهوة للغذاء

١٥

---

١ [الجهة] ر . والحية ر / مستكمل [بها] ر / ٧ يشتهى يشته ف / ٨ والحس [الذى] ر  
<> ر . ١٢ ووجب ر . فوجب ر

ويدل على أن الغذاء للكيفيات الأربع أن الجرع هو شهوة الحار البابس والعطش شهوة البارد الرطب وهذه الشهوة هي عن حس اللس. وأما إدراك الطعم فكانه توطئة للغذاء. وسبب لتناوله. وقد ينبغي أن نفحص من هذه باخره فأما في هذا الموضع فلنقتصر على الذي نقوله وهو أن ما كان من الحيوان له لمس فله شوق، فأما هل له تخيل فليس ذلك بالظاهر، وينبغي أن نفحص عنه باخره. ولكن الحيوان الأكمل الذي فيه التخيل ففيه الحركة في المكان ضرورة. والذي هو أكمل من هذا ففيه القوة المييزة والمقل مثل الناس أو جنس آخر من الحيوان إن كان مثل الإنسان أو أفضل منه.

وينبغي أن تعلم أن حد النفس المقلول هاهنا، وإن كان يحصر جميع قوى النفس، إنه ليس يدل منها على طبيعة واحدة مشتركة لجميع أجزائها، أعني مقولة بتواطؤ في كل واحد منها، وهو قولنا مثلاً فيه أنه استكمال. وذلك أن هذا المعنى ليس هو في قوى النفس واحداً بتواطؤ كما هو حد الحيوان معنى واحد مقول بتواطؤ في جميع أنواع الحيوان. وإنما هو واحد بتقديم وتأخير، وذلك أن استكمال قوى النفس بعضها متقدم في الوجود على بعض. ومثال حد النفس هذا هو مثل حد الشكل. فكما أن حد الشكل ليس يشذ عنه شيء من الأشكال، كذلك حد النفس ليس يشذ عنه شيء من قوى النفس. وكما أن حد الشكل ليس يدل من الأشكال على طبيعة واحدة إذ كانت الأشكال فيها المتقدم والمتأخر، كذلك حد النفس. وذلك

٢ (وهذه) ف <> ف • / فكانه / فبانه ر / توطئة ر • تطيب ر / وسبب ر •

أو سبب ر / ٦ والمقل ر / والحس ر • ٨ [إن تعلم] ر / ١٠ ليس [هو] ر

<> ر • ١٤ يدل [الأشكال] ف / ١٥ [الأشكال] ر <> ر •

أنه كما أن المثلث متقدم على المربع، كذلك الغازى متقدم فى الوجود على الحساس. ومن وجد مثل هذا الحد للنفس فتركه، لكونه ليس من الحدود التى تفهم من الأنواع المنحصرة فيه طبيعة واحدة، فهو مستحق أن يهزأ به كما لو كان عرض مثل هذا لإنسان فى حد الشكل. وكما أن بعد معرفة حد الشكل المام ينبغى أن تلتبس معرفة ما هو شكل شكل من أنواع الاشكال الداخلة تحته، كذلك بعد معرفتنا بهذا الحد للنفس ينبغى أن نمرف ما هو الاستكمال الموجود للقوة الغازية ولأى شئ هو استكمال، وما الاستكمال الموجود للقوة الحساسة ولأى شئ هو استكمال وكذلك فى قوة قوة. ومعرفة لأى شئ هو استكمال قوة قوة من هذه القوى ما عدى العقل هو أمر قريب من هذا الحد، فأما معرفة لأى شئ هو استكمال العقل فمعرفة غير ظاهرة من هذا الحد والكلام فيه غير الكلام فى واحد واحد من هذه القوى.

وينبغى أن نبحث عن سبب الترتيب الموجود فيها، أعنى لم كان الغازى فيها يوجد فى النبات دون الحس والحس لا يوجد دون الغازى، ولم يوجد اللس وحده وسائر الحواس لا توجد دونه ولم كان بعضه له الحركة فى المكان وليس ذلك لبعضه؟ وكذلك لم كان ما له الفكر والتمييز فله سائر القوى، وما له سائر القوى فليس يجب أن يكون له فكر وتمييز؟ ويجب أن يكون ترتيبنا فى تعليم هذه الأشياء بحسب ترتيبها فى الكون، وهو أن نبشئ بتمريف جوهر الأول فالأول منها فى الكون حتى ننتهى إلى آخرها فى الكون وهو المتقدم فى الوجود. فنقول ما

١ المثلث] فـ / مثلث فـ / [كذلك على المربع] كذلك ر / ال[حواس] حساس ر /  
٢ [كما] ر <> ر / ٥ بهذا] هذا فـ / ٨ فمعرفة] ر / فمرفته ر / ٩ فى واحد  
[واحد] فـ <> فـ / ١٠ الغازى [فيها] ر <> ر / ١٠ الغازى فيها [غير الكلام فى  
واحد واحد من هذه القوى] فـ / ١٤ [ترتيبنا...بحسب] ر <> ر / ترتيبنا] ر / ترتيبها  
ر / تعليم] ر / تعلم ر / ١٥ [فى الوجود] ر <> ر

٥ بهذا] ت، ش / ٨ فمعرفة] فمرفته ت، ش / ١٠ الغازى [فيها] ت، ش / ١٤ جوهر  
الأول] ت ه جوهر أول ت ا د الجوهر الأول ت ب ج ، ش / ١٥ فالأول] فهو الأول ت ب  
ج، ش م ا ت ا ه ، ش ح ط ل

هي النفس الناذية أولا ثم ما الحساسة ثم ما التخيلة. وقد يجب أيضا على من كان مزما أن يبحث عن جوهر واحد واحد من هذه القوى حتى يقف عليه، ثم يقف بعد ذلك على الأشياء اللازمة لذلك الجوهر أعني الأمراض اللاحقة له أن يجعل الطريق في ذلك بأن يبحث أولا عما هي أفعال هذه القوى فإنها أعرف، ومنها يصير إلى المتقدم الذي يطلب معرفته. مثال ذلك أنه من كان مزما أن يبحث عن العقل ما هو والحساس ما هو والغاذي ما هو فقد يجب أن يفحص أولا عن فعل العقل ما هو وعن فعل الحساس ما هو، فإن الأفعال عندنا أعرف من القوى التي تصدر عنها تلك الأفعال. وكذلك أيضا إذا أردنا أن نعرف هذه الأفعال فيجب أن نتقدم فنعرف مفعولاتها، فإن المفعولات أيضا أعرف من الأفعال. مثال ذلك أن المقول أعرف من فعل العقل الذي هو أخذ المقول. والغذاء أعرف من فعل القوة الناذية الذي هو التغذي، وكذلك المحسوس أعرف من فعل الحواس الذي هو الإحساس.

---

ه يبحث يفحص ر / ما هو {>عن فعل<} ف

## القول فى القوة الفاذية

ولما كان يجب أن نجعل القول أولا فى أول هذه القوى فى الكون وأعمالها وكانت هذه هى النفس الفاذية، فقد يجب أن نجعل الكلام أولا فى هذه النفس فنقول إن أفعال هذه هى التوليد واستعمال الغذاء. وأشرف أفعال ما هو حى بالطبع ما ليس فيه عاهة ولا هو متولد من تلقائه هو أن يفعل آخر مثله بالنوع فيفعل الحيوان المتناسل حيوانا مثله ويفعل النبات نباتا مثله. وإنما كان ذلك كذلك كيما يشارك الكائن الفاسد الأبدى (١٤) فى الدوام بقدر ما يمكن فى طباعه، فإن جميع الأشياء تشترك إلى ذلك وبسبب ذلك تفعل جميع أفاعيلها بالطبع. وذلك أن الذى من أجله يقال على ضربين: (١٥) أحدهما الشئ الذى يكون فى الشئ، أعنى الصورة فى الهيولى، وذلك أن الهيولى والموضوع هى من أجل الصورة، والثانى الذى له الهيولى والصورة، وذلك أن الهيولى والصورة إنما وجدت من أجل المركب. والتوليد إنما هو من أجل الذى له الصورة، وهو الشخص. وذلك أنه لما لم يكن فى الكائن الفاسد أن يبقى واحدا بالشخص، جعل له من مشاركة الباقي بالشخص فى البقاء بقدر ما أمكن فى طباعه من المشاركة، فبعض أقل وبعض أكثر. ففى المتناسل يبقى لا الشئ بعينه لكن مثله، وليس الباقي فيه واحدا

---

٢ [هى] ر < > ر ٥ / تلقائه تلقياه ف ٧ / أفاعيلها أفاعيلها ر ١٠ / من أجل < > الذى هو من أجل < > الذى ف

---

١ التوليد < والنسب > ت ٥، ش ح ط ل م / ما من ت، ش ٥ آخرات ب أحدث ا ج  
د، ش / ٥-٦ (وفعل النبات نباتا مثله) ت، ش / ١٢ من مثال ت، ش ح ٥ ل ٥ مثل ش

بالمعد بل واحدا بالنوع. والنفس هي مبدأ الجسم على ثلاثة أنحاء: مبدأ على أن منها الحركة، أعني أنها مبدأ على طريق المحرك فيما له هذا المبدأ؛ ومبدأ على طريق الغاية، وذلك أن الجسم إنما يوجد من أجل النفس؛ ومبدأ أيضا على طريق الجوهر والصورة، والصورة والمادة هي من أجل الفعل (١٦). فإن الذي من أجله كما قلنا يقال على ضربين، أحدهما الشيء الذي من قبله الموضوع وهو الصورة، والآخر الشيء الذي له الصورة وهو الذي تصدر عنه أفعال تلك الصورة. فهذا المبدأ الذي هو مبدأ الحياة هو مبدأ الشيء الحي على أنه الذي به يحيى، أعني يفعل أفعال الحياة. وهو مبدأ أيضا للجسم الحي على أنه غاية له، وذلك أن جميع الأجسام الطبيعية هي من أجل الطبيعة التي تنزل منها منزلة الصورة. وكذلك التي في النبات هي آلات لهذه النفس وكذلك التي في الحيوان وجميع الأفعال التي تنسب لذوى النفوس من جهة ما هم ذوى نفوس فببدؤها هي النفس. فالنبات إنما ينمو ويذبل ويتفدى بهذا المبدأ كما أن الحيوان بالنفس الحساسة يحس وليس شيء يتفدى ما لم تكن له هذه النفس.

وأما ابن دقليس فلم يحسب في قوله حين نسب هذه الأفعال في النبات إلى الأسطقسات فقال إن النبات أما نمو فروعه إلى أعلاه فسببه النار إذ كانت تتحرك إلى فوق، وأما نمو أصوله إلى أسفل فسببه الأرض. فإنه لو كان الأمر كما زعم لافترق الجزء الناري فيه من الأرضي، ولكان

---

١ ثلثة ثلاثة ر / ٥-٦ الذي تصدر[ التي تصدر ر / ١٢ يصعب] يصيب ف ر / ١٤ أما

ر٥ انما ر

---

١٢ يصعب[ يطيب ت ج طيب ت ب وجود ت ا د ه وجد ش / ١٤ أما] انما ت، ش

ذلك يفسد النبات. فيجب أن يكون هنا شيء يخلط الجزئين أحدهما بالآخر وهو الجزء الذي يحركهما إلى جميع الجهات في النبات. ولم يصب أيضا في جملة الفوق من النبات في جهة الفوق من العالم. فإن الرأس في الحيوان يشبه الأصول في النبات إذ كان بالأفعال ينبغي أن تتميز الجهات في التنفسات، ووجه شبهه أن من الرأس يكون مدخل الغذاء للحيوان كما يكون من الأصول في النبات، فعلى هذا الفوق في النبات هو مخالف للفوق من العالم.

٩٢٤١٦

قال: وقد ظن قوم (١٧) أن سبب الاختذاء والنمو بإطلاق هو النار فإن النار توجد وحدها من بين سائر الأجسام تفتدى بالوقود وتنمي، فلذلك يسبق إلى الظن أنها سبب الغذاء والنمو. لكن إن كان ذلك كذلك فعلى أنها آلة للنفس الغازية لا أنها سبب لذلك بإطلاق، بل النفس أخرى بذلك. وذلك أن نـو النار ليس له حد يقف عنده بالطبع في المقدار، بل نمو ذلك إلى غير نهاية ما دام المحترق موجودا. فأما الأشياء النامية بالنفس الغازية فإن لنموها حدا ونهاية في المقدار، وذلك أن كل نام فله عظم محدود. وإذا كان ذلك كذلك فالنمو في هذه الأشياء هو للنفس لا للنار، وذلك أن النفس هي الصورة التي بها يكون هذا الفعل والنار هي الآلة والهوى للنفس التي بها تفعل هذا الفعل، ونسبة الفعل إلى الصورة هو أخرى من نسبته إلى الهيولى.

١٩٢٤١٦

قال: فلما كانت قوة النفس الغازية والولدة واحدة بعينها بالموضوع وجب أن تلخص أولا ما الغذاء، فإن بهذا الفعل تنفصل من سائر القوى. فنقول إنه يظن أن الغذاء هو ضد المفتدى.

١٥

١ يخلط] ر ه يرطب ر / ه [في النبات] ف ر < > ر ه / ٧ [من] ف ر < > ف ه / ٨ [كذلك]  
ف ر < > ف ه / ٩ [آلة] الآلة ر / ٩ تقف ف ر / المقادير ف / ١١ كل نام ر ه النفس كل نام  
ر / في هذه ر ه لهذه ر / ١٢ الآلة] الآلة ف / ١٢ [بها] ف ر < > ف ه / ١٥ < > يظن ر

١ يخلط] يرطب ت، ش / ه في النبات] النبات ت ب ج د ه، ش من النبات ت ا /  
٩ المقدار] ت، ش / ١٢ الآلة] ت، ش

وليس كل ضد ولاكن ما كان من الأضداد يتكون بعضها من بعض وينمو بعضها من بعض ، وهو التكون الذى يكون فى الجوهر. فإن كثيرا من الأضداد يتكون بعضها عن بعض وليس ينمو بعضها من بعض ، مثل تكون الصحيح من المريض وبالجمله الأضداد التى فى الكيف . والتى يتكون بعضها عن بعض ليس نجد اغتذاء بعضها ببعض على مثال واحد. فإن الماء نجده كالفداء للنار والنار ليس بفداء للماء ، فعلى هذا يوجد الأمر فى الأجسام البسيطة أن أحدهما ٥ غاز والآخر مفتذى إلا أن فى كون الضد يفتذى من الضد موضع شك. وذلك أن بعضهم يقول إن الفداء هو الشبيه وإن الشئ إنما يفتذى بشبيهه لا بضده وكذلك به ينسى ، وبعضهم يرى كما قلنا عكس هذا وهو أن الضد يفتذى بضده. وحجتهم فى ذلك أن الفداء ينفعل عن الغازى ولا ينفعل الشئ من شبيهه بل عن ضده. وأن الفداء يتغير وينهضم والتغير فى كل شئ إنما يكون من الضد إلى الضد أو إلى ما بين المتضادين. قالوا والفداء هو الذى ينفعل عن ١٠ المفتذى به لا المفتذى عن الفداء ، كما أن الخشب هو الذى ينفعل عن النجار لا النجار عن الخشب ، اللهم إلا أن يسم انتقاله من أن لا ينجر إلى أن ينجر تغيرا. وأما الفريق الثانى فقالوا إن الفداء يجب أن يكون شبيها من قبل أنه يتصل بالغازى ، حتى يكون هو والمفتذى واحدا فيجب أن يكون شبا.

---

١ [من] ر < > ر. / من بعض / [مثل تكون >] ف / ٢ الجوهر ر. الجوهر ر /  
 ١٢ انتقاله] ر. انتقاله ر / ١٢ هو والمفتذى ر. هو هو والمتصل ر

---

١٢ هو والمفتذى] هو والمتصل ت ، ش



وقول كل واحد من الفريقين صواب من جهة، خطأ من جهة، وذلك إن الغذاء يقال على ما هو غذاء بالفعل وهو الذى أنهضم وتم اتصاله، ويقال على ما هو غذاء بالقوة وذلك قبل أن ينهضم، فالغذاء إذا من جهة ما يتصل شبيهه ومن جهة ما يتغير من القوة إلى الفعل ضد. ولما كان ليس يوجد شئ يفتدى ما لم تكن له شركة فى الحياة كان الجسم المفتدى إنما يفتدى من جهة ما هو حى (١٩) لا من جهة ما هو حار أو بارد ولا أبيض ولا أسود. وقلنا فى الشئ أنه يغذو وأنه ينمو هما واحد بالموضوع إثنان بالمعنى، وذلك أنه من حيث يحفظ جوهر المفتدى المشار إليه من التغير فهو غذاء، وذلك هو بأن يخلف فيه بدل ما تحلل، ومن حيث يزيد فى كمية المفتدى فهو منى، ومن حيث فيه أيضا قوة على أن يولد مثل المفتدى فهو مولد. فيكون هذا المبدأ من النفس الذى يسمى الغازى هو قوة تقدر أن تحفظ الشئ الذى هو له مبدأ، ويكون الغذاء هو له آلة يستعمله فى هذا الفعل، ولذلك إذا عدم الغذاء لم يمكن أن يكون موجودا. ولما كان هاهنا ثلاثة أشياء، المفتدى والمفتدى به والغازى، فالغازى هو النفس والمفتدى هو الجسم الذى له هذه النفس والمفتدى به هو الغذاء. ولما كان الواجب فى جميع الأشياء أن تسمى من غاياتها وكانت الغاية فى هذا الفعل هو توليد المثل، كان واجبا أن تسمى هذه النفس مولدة المثل، إذ كان الفعل هو الغاية التى تقصده بالغذاء والتنبيه.

- 
- ١ [من جهة خطأ] ر < > ر / ٤ المفتدى [المفتدى] ر / ٥ انه ر / ٦ اما ر / ٦ هما < > ر /  
 ٧ هو بأن ر / بعد ان ر / حيث [يحفظ جوهر المفتدى المشار إليه من التغير فهو اذا] ر /  
 ٨ المفتدى [المفتدى] ر / ٩ تقدر ان تحفظ ر / تجد وان تحفظ ف تفتدى ان تحفظ ر /  
 ١٠ له آلة ر / الذى ر / ١١ اشيا ف / اشيا ف / التفتدى والمفتدى به ر / التفتدى  
 والمفتدى به ف / فالغازى ر / فان الغازى ر / والمفتدى والمفتدى ر / والمفتدى ف /  
 ١٢ هذه هذا ر / والمفتدى به / والمفتدى به ف ر / ١٢ هذه هذا ر
- 

٩ تقدر ان تحفظ / ت ب ج د، ش ان يحفظ ت / ١٠ له آلة الذى ت، ش

وهذه النفس تحرك الغذاء بواسطة الحار الفريزى، لأن الغذاء ينهضم والانهضام لا يكون إلا بالحرارة. فهنا إذا ثلاثة أشياء: (٢٠) محرك لا يتحرك وهى النفس ومحرك يتحرك وهو الآلة التى بها تحرك النفس أعنى الحار، ومتحرك غير محرك أصلا وهو الغذاء. فإن المحرك ضربان: ضرب يحرك ولا يتحرك (٢١) بمنزلة نفس الريان الذى يحرك السفينة، وضرب يحرك ويتحرك بمنزلة يد الريان والسكان. فلذلك ما يجب فى كل مفتذى أن تكون فيه هذه النفس وأن تكون فيه حرارة. فقد تبين ما هو الغازى وما هو الغذاء على طريق القول الكلى وسنشرح امره على الاستقصاء فى الموضع اللائق به. (٢٢)

---

١ وهذه] وهذا ر / بواسطة ر / ٢ ومحرك [«لا»] يتحرك ف / ه مفتذى [«مفتذى»]  
مفتذى ر / هذه] هذا ر / ٦ طريق «الطريق» ر

## القول في الحس العام

وإذ قد لخصنا هذه القوة فقد ينبغي أن نقول في الحس العام. فنقول إن الحس يظهر من أمره أنه إنما يقبل المحسوس من جهة أنه يتحرك منه وينفعل عنه، وذلك أنه يظن أنه يستجيب من الحسوسات وينفعل منها. وبعض الناس كما قلنا (٢٢) يقول إن الشبيه ينفعل عن شبيهه وبعضهم (٢٤) قال إن غير الشبيه ينفعل عن غير شبيهه. وقد قلنا في الأتاريل الكلية في الانفعال والفعل كيف الأمر في ذلك، يعني في كتاب الكون والفساد (٢٥)، ونحن الآن قنلن في ذلك هاهنا. وقبل ذلك فهنا شك في أمر الحس يجب أن يقال فيه، وهو لم ذا لم تكن الحواس تحس ذاتها دون أن تحضرها الحسوسات من خارج، فإن موادها وموضوعاتها هي من جنس الحسوسات. مثال ذلك أن الإبصار الغالب على آلتها الماء وعلى آلة اللمس الأرض وعلى آلة الشم النار وهذه هي الأشياء التي يدركها الحس بذاتها أو يدرك الأمراض اللاحقة لها. والجواب في ذلك أن الحس ليس هو موجودا فينا بالفعل لكن بالقوة فلو كان يحس ذاته لكان الشيء سيخرج من القوة إلى الفعل من ذاته ومن غير مخرج، وليس الأمر كذلك. فإنه كما أن ما هو محترق بالقوة ليس يحترق من ذاته دون حضور المحرق له من خارج. كذلك الأمر في الحس بالقوة. ولو أمكن في الحس أن يحس موضوعه لأمكن في الخشبة مثلا أن تحترق من ذاتها دون

---

٢ [عنه] ر > ر • / ٨ [تحضرها] تحضرها ف / وموضوعاتها] ف • وموضوعتها ف /

١٤ ذاتها] ر • ذاته ر

حضور نار من خارج. وإذ قد قيل هذا فترجع فنقول فيها تقدم القول فيه وهو هل ينفعل الشيء من الشبيه أو من الضد؟ فنقول إنه لما كان قولنا في الشيء أنه يحس يقال على ضربين (٢٦) أحدهما بالقوة والآخر بالفعل - مثال ذلك أنه قد تقول فيمن هو نائم أنه يحس ويسمع، ومعنى ذلك أنه بالقوة، وتقول أيضا فيمن هو يقظان وقد صار إلى الفعل بحواسه أنه يحس ويسمع، ومعنى ذلك أنه يحس بالفعل - ولما كان خروج الشيء من القوة إلى الفعل حركة، وكان كل حركة فلها محرك إذ كانت فعل غير تام، فوجب أن يكون الحس تحركا وانفعالا على الوجه الذي سيقال بعد (٢٧)؛ وأن يكون الشيء ينفعل من غير الشبيه وهو المحرك، ويقبل التحرك من جهة ما هو شبيه، أعني أنه يتغير عن المحرك من جهة ما هو ضد ويصير مثله من جهة ما هو شبيه.

- ١٠ قال: ولما كان قد تبين أن الحس منه بالقوة ومنه بالاستكمال فقد ينبغي أن نلخص كيف الأمر في ذلك في الحواس على الإطلاق وعلى العموم. فنقول إنه قد تقول في الشيء إنه حساس إذا كانت فيه القوة التي بها يقدر أن يحس وإن لم يستعمل حواسه بعد بالفعل. وهذا هو مثل قولنا (٢٨) في الإنسان إنه عالم في الوقت الذي حصلت له ملكة العلم وإن لم يستعمل علمه. وقد تقول في الشيء إنه حساس في الوقت الذي يستعمل حسه كما قد تقول أيضا في العالم إنه عالم في الوقت الذي يستعمل علمه. والأول هو الحس الذي بالقوة، والثاني هو الذي بالاستكمال

٢١٤١٧

---

٢ «قولنا» كان قولنا ر / ٣ بالفعل ر. بالقوة ر / فين ف. فن ف / ٦ فلها ر.  
 فله ر / ١٢ فيه «دانه» ر / ١٤ في العالم ف. في العلم ف

والفعل. وإذا كان الذى بالقوة شبيها بقولنا فى الإنسان الذى له ملكة العلم إنه عالم، وكان تغير الذى له ملكة العلم من الحالة التى لا يستعمل فيها علمه إلى استعماله، أعنى من ألا ينظر إلى أن ينظر، ليس تغيرا ولا انفعالا حقيقيا، فانفعال الحواس هو من هذا الجنس؛ ولذلك لم يكن تابعا لتغير محسوس ولا استحالة على ما عليه الأمر فى الانفعال الحقيقى. وبالجملة فالمنفعل إن كان ذا صورة مضادة للشيء الذى عنه ينفعل وجب أن يكون انفعاله تغيرا واستحالة، وذلك أنه يجب أن يكون فيه معنيان: أحدهما فساد تلك الصورة المضادة، والثانى خروج ما فيه بالقوة إلى الفعل، والفساد هو تغير ضرورة.

وأما إذا لم يكن فى القابل صورة مضادة فليس يكون هنالك تغير عند الخروج من القوة إلى الفعل، ولذلك لا يكون هنا من تصور معنى الانفعال إلا خروج ما بالقوة إلى الفعل، وهذه هى حال الحواس. ولذلك لا يكون قبول الحواس محسوساتها تابعا لاستحالة أصلا، وإن سمي مثل هذا استحالة فعلى أن يفهم أنه جنس آخر من الاستحالة. ولذلك كما أنه لا يصلح وليس بصواب أن يقال فيما لا يفهم إذا فهم إنه قد استحال، كذلك لا يقال فيما لا يحس إذا أحس أنه قد استحال. وليس قولنا فى الحيوان إنه حساس بالقوة فى وقت ما لا يحس مثل قولنا فى الجاهل إنه عالم بالقوة، إذ كان تلك قوة بعيدة وهذه قريبة. ولذلك ليس ينبغى أن يسمى خروج القوة إلى الفعل فى باب التصور بالمقل من العالم تملكا (٢٩)، بل يجب أن يلقب بلقب آخر. وذلك أن

---

١ [الـ] تغير ر / ٢ فيها / ٢ / ٢ (تابعا) ر < > ر / ١١ الاستحالة / استحالة ر /  
وليس ر / أوليس ر / ١٥ العالم ر / عالم ر

---

١١ آخرأ أحدت. ش / ١١ الاستحالة / ت. ش / ١٢ فيما / فى من ت. ش

القوة التي في المتعلم ليس خروجها إلى الفعل من ذات المتعلم بل حتى يكون له تعلم ، ولاكن على حال خروج المتعلم من الجهل إلى العلم من التعلم ليس أيضا باستحالة ولا انفعال . بل ينبغي إما ألا تسمى أيضا انفعالا واستحالة وإما أن تسمى على أنه معنى آخر ، حتى يقال إن الاستحالة ضربان : أحدهما تغير حال المستحيل وحصول حال ما فيه ، والثاني تغير إلى حال الاستكمال والوجود (٢٠) من غير أن يكون في المتغير حال يتغير إلى العدم .

٥

وأما قيل إن خروج الحس من القوة إلى الفعل شبيه بالعالم يتغير من أن لا ينظر إلى أن ينظر ، لأن نسبة المحسوسات إلى الحواس هي نسبة المقولات الكلية إلى العقل الذي بالقوة . وأما الفرق بينهما أن المحسوسات من خارج النفس والمقولات كأنها في النفس (٢١) . ولذلك متى شاء الإنسان العالم أن يتصور بالعقل تصور وليس الأمر كذلك في الحس ، أعني أنه ليس إلينا أن نحس متى شئنا ، بل متى حضرت المحسوسات فقط . فالعقل يفارق الحس في شيئين : أحدهما أن الحس ينظر إلى الجزئية والعقل إلى الكلية ، والعقل ينظر فيما هو موجود في النفس والحس فيما هو خارج عن النفس .

١٠

والقول في الفرق بين هذه على التمام يكون فيما بعد ، وأما هاهنا فينبغي أن نعتقد أن الذي يقال بالقوة ليس هو معنى واحدا بسيطا بل معنيين إثنان : أحدهما كما يقال في الصبي إن فيه قوة على أن يقود جيشا ونفس الجاهل أن فيه قوة على أن

١٥

---

١ يكون [ تكون ف / [تعلم] ر معلم ر / ٢ التعلم] ر الملم ر / ٣ ينبغي [لها] ف [لها] ر / ٤ لا تسمى] ر الا يسمى ر / ٥ المستحيل] ر للمستحيل ف / والثاني وال[تغير] ثاني ر / ٥ [في المتغير] ر < ر / حال [إلى] ر / ٦ إلى] ر < ر الجزئية الجزية ر / [موجود] ف

---

١ يكون] ت ، ش / ٢ تسمى] سمي ت ، ش / ٤ المستحيل] ت ، ش / ١١ موجود] ت ، ش

يتعلم؛ والآخر كما يقال في المحتك في الحرب الذي قد قاد الجيش مرات كثيرة أن فيه قوة على أن يقود الجيوش، ومثل ما يقال في العالم أن فيه قوة على أن ينظر حين ليس ينظر. وبالجملة يقال على ما هو بعيد وعلى ما هو قريب، وأن قولنا إن الحيوان حساس بالقوة هو من هذا النوع القريب.

وانها يقال أيضا على ما يستحيل وعلى ما لا يستحيل، وإن الذي بالحس منها يقال على ما لا يستحيل. ولكن إذا تقرر أن الانفعال والاستحالة ضربان وتبين فصلهما، ولم يكن للمعنى الذي يجب أن نفهمه في الحس اسم مخصوص، فقد يضطر الأمر إلى أن نسميه باسم المعنى الحقيقي من الاستحالة، لكن على أن نفهم منه المعنى الذي قيل وهو أن الحاس بالقوة يصير كالحس بالاستكمال لا الحس بالفعل. وذلك أن الحسوس إنما حصل في المعنى الذي به صار محسوسا بانفعال حقيقي، وأما حصول هذا المعنى بالحس فلم يحصل من انفعال حقيقي. ولذلك لا يكون البصر بوجود اللون فيه ملونا كما يكون الجسم الملون بوجود اللون فيه، ولا يكون اللمس حارا كما يكون الملموس ملموسا بكونه حارا بالفعل أو باردا. وإذا كان ذلك كذلك فالحواس هي التي هي بالقوة معاني الحسوسات لا الحسوسات أنفسها، والحاسة تنفعل من الحسوس من جهة ما هي غير شبيهة، وتكون هي معنى الحسوس أو كالحسوس من جهة ما تشبه به.

١-٢ يتعلم... على أن يقود ر < > ر / ١ / إقد ر < > ر / ٢ / < > على الجيوش ر / ه على ما < > بعيد < > ف / لا ف < > ف / ٥-٦ / و أن الذي... يستحيل ر < > ر / ١٢ / بكونه ر لكونه ر / ١٤ / وتكون هي ر ويكون ف ر / أو كالحسوس ر

١١ اللون أ ج، ش غ ملون ت ا ب د ه، ش ح ط ل م / ١٢ / بكونه لكونه ت، ش

وإذ قد تكلم في الانفعال المسمى حسا بأمر عام فينبغي أن نتكلم في الحواس أيضا بأمر عام، ثم نصير بعد ذلك إلى ما يخص حاسة حاسة. فنقول إن الحواس تقال على ثلاثة ضروب، وذلك أنها تنقسم أولا إلى ما هو محسوس بالذات وإلى ما هو محسوس بالعرض، والمحسوس بالذات ينقسم إلى ما هو مشترك لحييمها وإلى ما هو خاص بواحد واحد من الحواس. فأما الخاص فهو مثل اللون للبصر والصوت للسمع والطعم لحس الذوق والحر والبارد لحس اللمس؛ والمشاركة هي الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار، فإن هذه تدركها كلها جميع الحواس (٢٢). وأما الحواس بالعرض مثل أن نحس أن هذا الأبيض زيد (٢٢)، وذلك أن إحسانا بالبصر أن هذا زيد لم يكن من جهة ما هو زيد، وإنما كان من جهة ما عرض لزيد أن كان أبيض. ولذلك صار انفعال البصر عنه بالعرض، أي إدراكه منه هذا المعنى هو له بالعرض، إذ كان إننا انفعلم عنه من قبل انفعاله عن لونه.

وخاصة الحواس الخاصة ألا يلحق فيها خطأ فإن البصر لا يغلط في اللون أي لون هو (٢٤) ولا السمع في الصوت أي صوت هو ولا الذوق في الطعم؛ وإنما يغلط أكثر ذلك في الحواس التي بالعرض، مثل غلظه في الشيء المحسوس أي شيء هو وأين هو. والمحسوس الخاصة هي التي هي بالحقيقة محسوسات وهي التي جوهر واحد واحد من الحواس وطبائع هو أن يحس واحدا واحدا منها. وذلك أن جوهر العين إننا هو في حس الألوان وجوهر حس المذاق في درك الطعم وكذلك في سائرهما.

---

٥-٤ وإلى ما هو خاص... الحواس) ر من الحواس أو أكثر من واحد واحد وإلى ما هو خاص بواحد واحد منها ر / ٨ إحسانا ر / ١٠ إذا ر / إذا ر / انفعلم انفعال ف / ١٥ <جهر> جوهر ر / العين ر البصر ر / حس الألوان حواس الألوان ر

---

٥-٤ وإلى ما هو خاص... الحواس) من الحواس (محسوسات ت ب ج، ش ح ط خ ل) أو أكثر من واحد وإلى ما هو خاص بواحد واحد منها ت ا د ه / ١٥ العين البصر ت، ش



## القول فى البصر

والمحموس الذى ينسب إلى البصر من جهة أنه خاص به هو المرئى، والمرئى هو اللون بالحقيقة. وما يرى ما ليس له لون ولا له اسم يعم جميعه مثل الأشياء، التى ترى فى الطلبة، فتلك ليست مرئية بالمعنى الذى به يقال فى اللون إنه مرئى. وسيظهر فيما بعد ذلك أكثر وعلى أى جهة يقال فيها إنها مرئية إذا ظهر الفرق بينها وبين اللون. وإذا كان الأمر هكذا فالمرئى بالحقيقة هو اللون واللون هو الموجود بذاته خارج النفس. وأما المرئى فإنما يكون مرئيا بالاضافة إلى الرائى، ولذلك لا ينبغي أن يفهم من قولنا موجود بذاته ما فهم من ذلك فى كتاب البرهان (٢٥)، وهو كون المحمول فى جوهر الموضوع أو كون الموضوع فى جوهر المحمول. وهذا هو الذى يقابله ما بالعرض، بل الذى يقابل ما بالذات هاهنا فالذى يقال بالقياس إلى غيره. وذلك أن الأشياء منها ما تقال بذاتها لا بالقياس إلى شئ آخر ومنها ما تقال ماهياتها بالقياس إلى شئ آخر، فاللون هو من الأشياء الموجودة بذاتها والمرئى هو من الأشياء التى تقال بالقياس. ولكن اللون هو السبب فى وجود هذه الإضافة للشئ أعنى كونه مرئيا، وذلك أن الجسم إنما صار مرئيا من قبل سطحه، وسطحه إنما صار مرئيا من قبل اللون الذى فيه. ولما كان اللون هو الذى يحرك المشف بالفعل -وهو الجسم الذى يقبل الضوء- وكانت طبيعة اللون هى هذه الطبيعة أعنى أنه لا يرى إلا بحضور المشف والضوء، فقد ينبغي أن نقول أولا فى الضوء، ما هو وذلك بأن نقول فى المشف أولا ما هو.

٢ [إنه] ف < > ف / المرئى والمرئى المرئى والمرئى ف ر / ٢ يرى | يرا ف ر / (السم) ف  
< > ف / ٤ مرئية] مرئية ر مرئية [إذا ظهر] ف / مرئى | مرئى ر / ٥ مرئية] مرئية ف  
ر / فالمرئى | فالمرئى ر / ٦ المرئى المرئى ف ر / مرئيا | مرئيا ف ر / ٧ الرائى الراى ف  
ر / ٩ فالذى هو الذى ر / ١١ والمرئى والمرئى ر / ١٦ انقول ر < > ر

فالذى يقال | هو الذى يقابل ت، ش

فنقول إن الشف هو الذى ليس بمرئى بذاته وإنما يرى من قبل لون غريب يكون فيه. والجسم الذى هو بهذه الحال هو الهواء والماء وكثير من الأجسام الصلدة كالزجاج وغيره. (٢٦) ولذلك ليست هذه الطبيعة للهواء من جهة ما هو هواء ولا للماء من جهة ما هو ماء، لكن هذا لها من قبل طبيعة عامة موجودة فى جميع الأشياء الشفافة، وهذه الطبيعة هى موجودة فى الجسم الأبدى أسمى السارى. فاما الضوء فهو كمال هذه الطبيعة وفعلها أسمى أن الضوء هو كمال الشف من جهة ما هو مشف. وذلك أن الشف منه بالقوة ومنه بالفعل، فما كان بالقوة فهو مظلم وما كان بالفعل فهو مضيء. والضوء ينزلة اللون للشف متى كان مشفا بالاستكمال، وذلك إما عن النار أو الجسم السارى، فإن المضيء هو هذان فقط. والجسم السارى هو مشف بالفعل دائما، لأنه يوجد فيه ما الضوء والإشفاق دائما. والضوء هو فى الشف بمنزلة الملكة، والظلمة ضد الضوء وهى عدم هذه الملكة فى الشف. ولذلك ليس حدوث الضوء شيئا غير حضور هذا المعنى فى الشف، أسمى كونه مشفا بالفعل، وليس الضوء بجسم ولا شيئا يسيل من جسم. ولذلك لم يصب ابن دقليس ولا غيره ممن قال إن الضوء متحرك وأنه ينتقل فيصير من جسم من فوق فيسير أولا فى الهواء بين السماء والأرض ثم يسير بعد ذلك فى الأرض (٢٧). فإن هذا القول خارج من القياس، فإنه لو كان الأمر كذلك لكان يمكن أن يذهب ذلك علينا فلا نحس فى المسافة البسيرة، وأما أن يذهب ذلك علينا فى هذه المسافة المظلمة، أسمى ما بين

---

١ يرى أيرا ف ر / ٢ والماء [من جهة ما هو ماء ولكن هذا لها من قبل طبيعة عامة موجودة فى جميع الأشياء] ر / الصلدة الصلدة ف / وغيره ر / ٨ [أو] ر < > ر /  
 ١١ يسيل ف ر ينتقل ف ر / ١٢ ابن ابن ر / ينتقل [فيصير] ف

---

المشرق والمغرب فلا نحس فيها متحركا ، فذلك شئ خارج عن القياس ، اعنى أن يكون هو فى هذه المسافة متحركا ونحس نحن حادثا فيها دفعة.

ولما كان يجب أن يكون القابل للون ما لا لون له والقابل للصوت ما لا صوت له وكذلك فى سائرهما ، وكان ما لا لون له هو المشف غير المرئى ، وغير المرئى (٢٨) هو الذى لا يرى أصلا أو الذى تمس رويته بمنزلة الشئ المظلم. والذى هو المظلم هو المشف نفسه ، إلا أنه ليس يكون مظلما متى كان مشفا بالفعل بل متى كان بالقوة. فإن هذه الطبيعة الواحدة بعينها ربما كانت متينة وربما كانت مظلمة ، وجب أن يكون القابل للون هو المشف بالفعل. وليس كل ما يرى يرى فى الضوء ، بل إننا الذى يرى فى الضوء من كل شئ هو لونه الخاص به. ولذلك كانت هاهنا أشياء لا ترى إلا فى الظلمة ، وهى الأشياء التى تلعب فى الظلمة بمنزلة النار. وهذه ليس لها اسم واحد يجمعها ، وهذه الطبيعة توجد فى الصدف (٢٩) والقرون وبيذوس وبعض السك وفلوسها وفى بعض أمين الحيوان. وبعض الحيوان يوجد بهذه الصفة بمنزلة الجبابب ولكن هذه كلها لا يرى اللون الخاص بها إلا فى الضوء. فاما السبب الذى من قبله صارت هذه الأشياء ترى فى الظلمة فيقال فى ذلك فى كتاب الحس والمحسوس ، (٤٠) وأما الذى هو بين هاهنا من هذا القول فهو أن كل ما يرى فى الضوء فهو لون وأن كل لون فهو يرى فى الضوء. ولذلك قيل فيه أنه المحرك للمشف بالفعل.

---

٢ حادثه ف / ٢ للون / اللون ف / ٤ المرئى المرئى ف ر / يرى / يرا ف ر / ٥ أو الذى ر / والذى ر / تمسرا ر / تمكس ر / ٧ للون للون ف ر / ١٢ (هوا ر / ١٥ للمشف للمشمس ر

---

٢ للون اللون ت ، ش خ / ٥ أو الذى الذى ت ، ش

قال: والدليل على أن اللون إنما يحرك المشف بالفعل أنك إذا وضعت ما له لون على البصر نفسه لم يدركه البصر وهو شفاف. فإن اللون إنما يحرك البصر بأن يحرك الهواء أولاً ثم يحرك الهواء البصر. ولا يحرك اللون الهواء والماء إلا إذا كان مشفاً بالفعل. ولكن وجوب المتوسط بين الحواس والمحسوسات المنفصلة منها، لم يجب ديمقراطيس (٤١) في قوله أنه لو كان المتوسط بين الحاسة والمحسوس خلافاً لكان الأبعاد أتم، حتى كان يمكنه أن يبصر النملة في السماء. فإنه لو كان خلافاً بين البصر مثلاً والبصر لما أمكن البصر أن يحرك البصر. لأنه لا يمكن أن يحرك شيء شيئاً دون أن يماسه؛ فلو لم يكن هنالك متوسطاً بين البصر والناظر لما أمكن أن يحرك الناظر؛ فلو كان خلافاً بين البصر والبصر فليس إنما كان يلزم من ذلك ضد ما قاله ديمقراطيس، وهو ألا يكون البصر صحيحاً، بل اللازم من ذلك هو ألا تكون رؤية البتة. فقد قيل ما السبب في أن اللون لا يرى إلا بضوء، وهو أن اللون لا يرى إلا بتوسط المشف وأنه لا يرى بتوسط إلا إذا كان المشف منيراً؛ بدليل أن البصر مشف وإذا وضع عليه المرني لم يبصره لأنه يظلم به. وأما النار والجسم المضيء فيظهر في الأسرين جميعاً، أعنى في الظلمة والضوء، وذلك بالواجب فإن المشف إنما يصير مشفاً من المضيء.

قال: وكل حاسة فهي تشارك البصر في هذا، أعنى أنه إذا وضع المحسوس منه على الحاسة لم تحسه، وذلك بين في الثلاثة الحواس وأما اللس والمذاق فسنبين أمره بآخره (٤٢).

٢ فان [«اطيس»] اللون ف / ٢ [البصر...يحرك] ف < > ف / بان يحرك] كان يحرك

ف / ٥-٤ [الحواس...بين] ر < > ر / ٩، ٤ دى مقراطيس ر / ٧ فلو [«كان»] ر /

١٠ يرى] برا ف ر / ١٢ فيظهر] ر فيظهر ر

قال: والشئ المتوسط في الصوت هو الهواء، وأما المتوسط في الرائحة فلا اسم له. وذلك أن في الماء والهواء طبيعة مشتركة تقبل الرائحة كالتي تقبل اللون، إلا أن لهذه اسما وهو الشفيف وليس للتي تقبل الرائحة اسم. والدليل على أن هذه الطبيعة مشتركة لهذين الأسطمين أنا نجد الحيوان الذي ماواه الهواء والماء يشم. وما كان من الحيوان المشاء التنفس فليس يمكنه أن يشم دون التنفس بخلاف ما ليس بالتنفس، ونسخر بالسبب في هذه الاشياء بآخرة. (٤٣)

٥

---

٢ [في] ر < > ر / لهذه] فـ هذه ف / ٢ لهذه ف / ٥ التنفس] فـ رـ  
النفس ف ر

---

٢ لهذين] ت، ش

## القول في السمع

١٩ب٤

قال: فأما في هذا الموضع فقد يجب أن نلخص أولا الأمر في الصوت والرائحة (١١) فنقول أن الصوت ضربان، مصوت بالقوة ومصوت بالفعل. وذلك أن من الأشياء ما لا يحدث صوتا وهذه ليست مصوتة لا بالقوة ولا بالفعل، وهذه هي مثل اسفنج البحر وجرز الصوف والأجسام الرخوة، والمصوتة هي مثل النحاس وكل ما كان صلبا ملمس. وهذه إذا لم تفعل صوتا قيل فيها إنها بالقوة، وإذا فعلت الأصوات قيل فيها إنها بالفعل. فالصوت بالفعل إنما يكون دائما بقارع ومقروع وشئ يقع فيه القرع وهو المتوسط. ولأن القرع حركة والحركة لا تكون إلا في متوسط وجب أن دون أن يكون هنالك شئ مقروع، ولأن القرع حركة والحركة لا تكون إلا في متوسط وجب أن يكون من ضرورة وجود الصوت المتوسط الذي فيه تكون الحركة الواصلة إلى الأذنين.

- ١٠ والصلدة اللس التي تحدث الصوت منها مقعر وغير مقعر. والمقعرة فإنها تحدث أصواتا متردة، وذلك أن الهواء يقرع جوانبها قرعات كثيرة من جهة أنه لا يمكنه الخروج منها، فيحدث له عند ذلك ضرب من الإنعكاس. والسمع إنما يكون في الهواء، وأما في الماء فإنما يكون أقل ذلك. ولا بد عند حدوث الصوت مع وجود الهواء، من وجود قارع ومقروع من الأجسام الصلدة. وربما كان الهواء نفسه هو المقروع فيحدث عند ذلك صوت، وذلك يكون متى قرع بشدة وسبقت حركة القارع حركة تشذب الهواء، بمنزلة ما يعرض من حركة السياط فيه وما

٤ [لا] بالقوة ر < > ر / وهذه هي / وهذه ر / وجزأ ر / وجزر / ٥ صلبا

صلدا ر / ١٠ فانها ر / فانه ر / ١١ مترددة ف / مترددة ف / ١٥ بشدة ر

بهذه ر / [حركة القارع] ر < > ر / [القارع حركة] ف < > ف

اشبه ذلك. وكذلك يمرض إن ضرب الإنسان كرسا أو تلا من رمل بشدة. وأما الصدا فيحدث من الهواء الواحد بعينه إذا انحصر في الشيء الذي يحويه ومنه من الخروج فيتردد مندنا في جوانب ذلك الشيء بمنزلة الكرة اندفاعا متشابهها، فيتكرر الصوت الواحد بعينه على عدد ذلك الاندفاع ويعود كأنه مجاوب للصوت الأول. وذلك يمرض كثيرا في المنازل التي لا تسكن.

٢٧ب٤١٩

قال: ويشبه أن يكون الصدا يحدث أبدا إلا أنه خفي، وذلك كالحال في الضوء. فإنه لا يخلو الضوء من الانعكاس ولولا ذلك لما كان الضوء إلا في المواضع التي تقع عليها الشمس، وكانت تكون الظلمة في سائرهما. إلا أن مثل هذا الانعكاس الذي يكون للضوء في الهواء ليس يكون مثل الانعكاس التام الذي يكون له من الماء والأجسام الصلبة، وذلك أن مثل هذا الانعكاس يفعل ضرا وظلا. وهذا هو الذي به يحد الضوء، أعني ما كان يفعل فيه الجسم الكثيف ظلا.

٥

٢٢ب٤١٩

قال: ومن اعتقد في الهواء أنه خلا فقال إن بالخلاء يكون الصوت فهو مصيب، (٤٥) من قبل أن الهواء هو الذي يفعل السمع إذا تحرك من القرع حركة واحدة متصلة من قبل أنه واحد. وإنما يكون واحدا ومتصلا إذا كان المقروع أملس صلبا لأنه حينئذ يكون معنى الصوت واحدا من قبل أن الحركة الحادثة عن الأملس تكون واحدة من قبل أن سطح الأملس هو واحد. وإذا كان هذا هكذا فالفاعل للصوت هو المحرك للهواء واحد متحرك بحركة واحدة متصلة إلى أن يبلغ السمع.

١٥

١ [فيحدث] ر <> ر٥ / ٦ التي [في المواضع التي] < ف / ٨ يكون [مثل الانعكاس]

ف / ١١ [والماء] < ف / ٩ [وظلا] ر أو ظلا ر٥ / ١٢ الذي [هو] < ف / [أن الهواء...]

من قبل ر <> ر٥ / ١٤ من قبل [أن قبل] < أن ف

٤ للصوت [الأول] ت، ش / ٩ وظلا أو ظلا ت، ش ط ل م / ١٢ [وإنما يكون]

واحدا] ت، ش

وحاسة السمع إنما صار الصوت يتصل بها من قبل أن فيها هواء متصل بالهواء الذي من خارج، ولولا ذلك لما كانت تحس شيئاً. ولذلك ليس يسمع من كل عضو بل من العضو الذي فيه الهواء المخصوص بالسمع، كما أنه ليس يتنفس من كل عضو ولا يبصر من كل عضو، بل إنما يتنفس بالرية ويبصر بالعضو الذي فيه الرطوبة الشفافة. وإنما كان الهواء القابل الخاص بالصوت، لأنه ليس له صوت من ذاته إذ كان ليس يوجد له من ذاته حركة تفعل صوتاً. ٥

والسبب في ذلك أنه سريع التشتت، فإذا حدثت فيه من قبل غيره حركة ومنعته من التشذب والتفرق أحدث فيه هذا المحرك صوتاً. وأما الهواء الذي في الأذنين فإنه إنما رتب فيهما وجعل غير منفصل منهما ليكون في غاية السكون، كيما يحس باستقصاء جميع فصول الحركات. ومن قبل ذلك أمكن أن يسمع في الماء لأنه ليس يدخل الماء على هذا الهواء نفسه المرتب بالطبع في الأذن، وذلك من قبل التولية التي في ثقب الأذن. ولذلك متى عرض أن يدخل الماء في الأذن ١٠ لم يسمع وكذلك متى نال أم الدماغ (١٦) آفة لم يسمع، كما إذا نال الرطوبة التي بها الإبصار آفة لم يبصر أيضاً؛ وكما يمرض من دخول الماء على هذا الهواء فساد السمع، كذلك يمرض من دخول الهواء الذي من خارج عليه أيضاً.

ومما يدل على كون هذا الهواء مرتباً في الأذن لكان السمع أن دليل صدق السمع في الإنسان هو أن يسمع دائماً طنيناً يسيراً في أذنيه إذا كان ذلك لفترة، بمنزلة الطنين الذي ١٥

---

٢ [كانت] ركان ر • / ٢-٢ من العضو... كل عضو، بل ر > ر • / ٨ باستقصاء] باستقصى ف ر / ١٠ التولية] ف ر التلوف • ر • / ثقب] ف • ثقب ف / ١٤ [الن ر > ر •



يعرض لكل إنسان إذا جعل القرن في أذنه. ودليل قلة السمع هو أن لم يعرض للإنسان هذا  
 العارض، أعني ألا يحس بحركة الهواء في أذنيه. وذلك أن الهواء الذي في الأذن يتحرك فيها  
 دائما الحركة التي تخضعه بالطبع، فالذكي الحس يسمع تلك الحركة ويدركها، لكن الصوت هي  
 الحركة الغريبة التي تحدث فيه لا هذه الحركة الخاصة به. ومن قبل الدوى الذي يسمع في  
 الأذن دائما قالت القدماء (٤٧) إن السمع يكون في الخلا في الدوى. وإنما قالوا ذلك من  
 قبل أنا إنما نسمع بعضو فيه هواء منحاو واعتقدوا أن الهواء هو الخلا. وقد يشك أيها يحدث  
 الصوت. هل الضارب أو المضروب؟ والحق أنها يحدثان الصوت جميعا لكن بجهتين مختلفتين.  
 وذلك أن الصوت لما كان حركة الهواء مندفعا من وقوع القارع على المقروع، بمنزلة ما ينبو جسم  
 آخر يكون بينهما إذا كان القارع أو المقروع أملس، مثل النواة التي تنفلت حين وقوع القارع  
 على المقروع، كان حدوث الصوت منهما معا؛ لكن يحدث عن القارع على أنه محرك له وعن  
 المقروع على أنه مانع له عن الحركة بين يدي القارع فينفلت بينهما كما تنفلت النواة بين  
 الإصبعين. وليس يكفي في القارع والمقروع الحدثان للصوت أن يكون كل واحد منهما أملس.  
 بل وأن يكون لكل واحد منهما عرض، ولذلك إذا قرعت إبرة إبرة لم يحدث هنالك صوت.

فاما أصناف الأصوات فإننا تبين فصولها لنا عند إدراكنا الصوت بالفعل، كما أن أصناف  
 الألوان إنما تدرك فصولها عندما يدرك اللون بالفعل، وذلك يكون عند حضور الضوء. فإذا

---

١ (إذا...للإنسان) ر <> ر / لم ا ر لا ر / ه في الخلا ر بالخلا ر / ٧ هل ا ر  
 هذا ر / ٨ ينبوا ر هو ر / ٩ حين ا ف ر / بين ف ر / ١٠-١١ (محرك...على انه) ر  
 <> ر / ١١ القارع المقروع ف / بين ا ر / عن ر

---

ه ذي ا غير ت، ش / ٨ ينبوا هوش ط خ أنه ت. ش ح ل م / ٩ حين ا ت. ش /  
 ١١ الحركة <له> ت ا ج د ه، ش التي له ت ب / القارع ا ت. ش ط خ قارع ش ح ل م

أدركنا الصوت بالفعل أدركنا فصليه الأولين الذي يسمى أحدهما ثقيلًا والآخر حادًا. وإنما نقل إليهما هذان الإسمان على طريق التشبيه من أسماء الأشياء الملموسة. فإنه لما سمي الجسم الذي يحرك حس اللس في زمان يسير تحريكًا كثيرًا حادًا وسريعًا -أما حادًا فمن قبل أنه ينخس وأما سريعًا فمن قبل أنه يعرض له السرعة، أعني أنه يحرك في زمان يسير تحريكًا كثيرًا- سمي الصوت الذي كأنه ينخس ويحرك السمع في زمان يسير تحريكًا كثيرًا حادًا وسريعًا. ولما كان الكال الذي هو مقابل الحاد في اللس هو الذي يحرك حس اللس في زمان طويل حركة يسيرة، وكان يعرض لما شأنه هذا أن يكون بطيء الحركة، ويعرض للثقل أن يكون بطيء الحركة، سمي الصوت الذي هو مقابل الصوت الحاد السريع ثقيلًا. وإنما يقابله من جهة ما الصوت الحاد سريعًا لا من جهة ما هو حاد لأنه لو سمي من حيث هو يقابل الحاد لسي كالًا. إلا أن يقول قائل إنه أخذ هاهنا الثقل بدل الكال إذ كان الكال يعرض له البطء، والثقل يعرض له البطء.

فقد تبين من هذا الصوت وأنواعه الأولى. وأما التصويت فهو صوت ما من متنفس وهو الذي يوجد فيه نغم وإيقاع ولفظ (٤٨). ولذلك سميت كثير من الآلات مصوتة على جهة التشبيه بالحيوان مثل المزمار وأشباهه، إذا كانت قد يوجد فيها ما يحاكي هذه. وكثير من الحيوان ليس يصوت مثل الحيوان الذي لا دم له ومن الحيوان ذى الدم السلك. وبالأوجب كان ذلك،

---

١ الأولين [الأوليين ر / الذين ر / ٢ التشبيه] النسبة ف / ٢-٤ [أنه ينخس... قبل] ر  
 < > ر هـ / ٥ الذي [هـ] ر / ٧-٨ [ويعرض... الحركة] ر < > ر هـ / ٩ ما [هو] ف  
 < > ف هـ / ١٤ وأشباهه [والمعركة (المغزقة؟) ر / ١٥ كان] كانت ف

---

٢ التشبيه [ت، ش / ٢ وسريعًا] أو سريعًا ت، ش / ١٤ وأشباهه [ش ط خ ل أشبه ش ح م والمغزقة ت

إذ كان التصويت إنما هو حركة ما للهواء ، وهذا الجنس من الحيوان لا يدخل في جوفة الهواء . فإما ما كان من حيوان الماء ، يظن به أنه مصوت ، بمنزلة الحيوان الذي في النهر المسمى كذا ، (٤٩) فإنما يحدث صوتا بخياشمه وبغير ذلك مما يشبه ذلك . ولذلك ليس يسمى هذا مصوتا إلا باشتراك الاسم ، وذلك أن التصويت هو صوت حيوان ، ولكن ليس يكون له باى عضو اتقف . بل لما كان الصوت بالجملة إنما يكون بأن يقرع شئ شيئا في الهواء أو يكون الهواء هو القارع نفسه أو المقروع ، وكان لا يمكن هذا إلا في الحيوان الذى يدخل الهواء في جوفه ، فواجب ألا يوجد التصويت إلا في هذا الحيوان . وذلك أن الطبيعة قد استعملت إدخال الهواء وإخراجه في هذا الحيوان في فعلين ، أحدهما التنفس والآخر التصويت ، كما استعملت اللسان في الذوق وفي الكلام . وكما أن استعمالها اللسان في الذوق هو ضرورى في وجود الحيوان واستعمالها إياه في الكلام هو له من جهة الأفضل ، كذلك استعمالها إدخال الهواء بالتنفس لتبريد حرارة القلب (٥٠) هو أمر ضرورى لا يمكن الحيوان التنفس أن يعيش إلا به ، وأما استعمالها إياه في التصويت فهو لموضع الأفضل .

والحلقوم هو آلة التنفس والتصويت ، وهذا العضو هو من أجل الرئة . وإنما وجد هذا العضو للحيوان السيار لأنه يفضل غيره من الحيوان في الحرارة ، فهو يحتاج للتنفس بهذا العضو لموضع تبريد القلب بإدخال الهواء البارد من خارج وإخراج ما قد سخن منه . وإذا كان

---

١ الحيوان [الذى في النهر] ر / ٢ فإنا ر فانه إنما ر / ٨ [الحيوان] ر < > ر / استعمالت [استعملت ف / ٩ [اللسان] ر < > ر / ١١ [به] ر < > ر / ١٢ فهو [لغو] ر / ١٥-١٤ [للحيوان...المضو] ر < > ر / ١٥ لموضع] للموضع ر / خارج < > ر /

---

هذا هكذا فيجب أن يكون قرع الهواء الذي يتنفس به -الموجود من النفس في هذه الأعضاء- للعضو المسمى قمبة الرئة هو التصويت، إذا كان مع تخيل وإرادة. (٥١) فإنه ليس كل صوت يكون من الحيوان فهو تصويت على ما قلنا، مثل السعال وغير ذلك فإنه لا يسمى تصويتا. بل إننا يكون تصويتا إذا كان القرع الذي يكون من هذه الأعضاء للهواء يدل به الحيوان على خيال ما عنده. ولذلك كان المحرك للهواء في التنفس غير المحرك له في التصويت. والدليل على ذلك أنا لسنا نقدر على التصويت ونحن نتنفس، أعني عندما ندخل الهواء أو نخرجه، لكن إذا حصرناه فينا. وظاهر من هذا أيضا السبب الذي من قبله صار السك لا يصوت إذ كان ليس له حلقوم، وإننا لم يكن له حلقوم لأنه لا يحتاج إلى التنفس. ومن قال إنه يتنفس فهو مخطئ، فاما السبب في أنه لا يتنفس فإن الكلام فيه في غير هذا الموضع. (٥٢)

---

٢ التصويت | الصوت ف / ٢ تصويتا | ف • ر • صوتا ف ر / ٥ ولذلك | ر •  
 وذلك ر / المحرك | ر • محرك ر / ٧ الذي | التي ف

---

٢ تصويتا | صوتا ا ب ج د، ش صوتا تصويتى ت ه

## القول في حاسة الشم

فأما معرفة ما هي الرائحة وما هو المشموم التي منها يتطرق إلى معرفة هذه الحاسة ، فإن السهولة في تلخيص ذلك أقل منها فيما سلف من محسوسات الحواس التي ذكرنا . وذلك أنه ليس تتبين لنا فصول الرائحة كما يتبين لنا الأمر في فصول الألوان والغذاء والصوت . والسبب في ذلك أن هذه الحاسة ليست فينا على غاية القوة ، لكنها فينا على دون ما هي عليه في كثير من الحيوان . وذلك أن شم الإنسان ضعيف وليس يحس شيئا من الأشياء المشومة إلا من جهة ما هو ملذ أو مؤذ ، أعني أنه ليس يحس منه إلا الفصول العامة . وخليق أن يكون هكذا يحس الحيوان الصلب المين (٥٢) الألوان وأن يكون ليس يظهر له من أصناف الألوان إلا المألوف وغير المألوف . فإنه يشبه أن تكون فصول الروائح على عدد فصول الطموم . إلا أننا لا ندركها كما ندرك فصول الطموم ، لكن هذه الحاسة ضعيفة فينا بخلاف حاسة المذاق . وإنما كان الذوق فينا أصح من قبل أنه لمس ما وهذه الحاسة هي في الإنسان . أعني اللمس أقوى منها في سائر الحيوان . فإن الإنسان في سائر الحواس مقصور عن كثير من الحيوان . وأما في اللمس فهو يفضل جميع الحيوان ولذلك كان أذكى الحيوان . وما يدل على أن جودة هذه الحاسة هي علامة الذكاء أن من قبل تفاضل الناس في هذه الحاسة يتفاضلون في الذكاء . أعني أن جودتها علامة ذكاء وضعفها علامة بلادة ؛ والصلب اللحم يوجد غير فهم واللين اللحم يوجد فيها .

---

١ الشم] فـ شـ م / ٢ لنا] رـ لها ر / ٥ <غاية القوة>] دون ر / ٧ منه] ر  
منها رـ / الفصول] فـ فصول ف / ٨ [الا] ف < فـ / ١٠٠٩ [الا...الطموم] ر <  
رـ / ١٢ [هذه] ف هذه ر / ١٤-١٥ علامة ذكاء] عامة ذكاء ف

وكما أن في الطعم الحلو والمر هي التضادة الأولى وسائر الطعوم مركبة من الحلو والمر. كذلك ينبغي أن ننتقد أن في الروائح أطرافا متضادة ومركبة من الأطراف. لكن بعض هذه الأشياء الرائحة والطعم فيها متشاكلان، وبعض الأشياء فيها بالضد. ولكون فصول الروائح مشاكلة عندنا بفصول الطعوم في هذا الجنس نصنفها بأساء فصول الطعوم فنقول رائحة حلوة ورائحة حامضة وحريفة وقابضة. والملة في ذلك أنه لما لم تكن فصول الروائح عندنا بيئة مثل فصول الطعوم قلنا إليها أسماء فصول الطعوم على جهة التشبيه. فإن الرائحة الحلوة هي كرائحة الزعفران ورائحة المسك، والرائحة الحريفة كرائحة البصل ورائحة الثوم (٥٤) وما أشبههما، وعلى هذا يجرى الأمر في سائرهما.

- فصل: وكما أن السمع يدرك المسوع وغير المسوع والبصر يدرك اللون وغير اللون، كذلك الشم يدرك المشوم وغير المشوم. وغير المشوم يقال على ثلاثة معان: على ما ليس له رائحة أصلا ويقال على ما له رائحة ضئيلة ويقال على ما له رائحة رديّة، (٥٥) وكذلك يقال غير المذوق وغير المرى وغير المسوع. والشم أيضا يكون بمتوسط كأنك قلت هواء أو نار. (٥٦) والحيوان الذي ماواه الماء قد يظن أنه يحس الرائحة وكذلك يحس الروائح الحيوان ذو الدم والذي لا دم له. ولدليل على ذلك أنا نجده ينزع إلى غذائه على بعد كثير، مثل النحل والنمل. (٥٧) وفي هذا موضع شك، وهو كيف يشم من الحيوان ما لا يتنفس؟ وذلك أنا نجد

---

١ هي] ف وهي فـ / التضادة] فـ المضادة ف ر / ٢-١ [الأولى...متضادة] ف <>  
 فـ / ٢ ان في] رـ [ان] ر / من ال[مركبة] ر / ٣ فيها] ر ها فيه رـ /  
 ٤ نصفها] رـ نضجها ر / ٥ وقابضة] وقباضة ر / ١٠ [وغير المشوم] ف  
 <> فـ / ١٢ [ال] رـ النار ر

---

٢ فيها] ها فيها ت ب ج د هـ ش ح ط خ م ها ت ا، ش ل

الإنسان إنما يشم إذا أدخل الهواء ، فاما إذا أخرجه أو حصره فليس يشم لا من بعد ولا من قرب ولو وضع الشموم في أنفه. فاما أن الشيء إذا وضع على الحاسة لم تحسه فإن أمر مشترك لجميع الحواس ، وأما أنه لا يقع شم دون تنفس فأمر خاص بالناس وذلك يتبين لمن امتحنه. ولو كان الشم لا يمكن أن يكون إلا بتنفس ، للزم ألا يشم الحيوان غير ذي الدم. لكن ذلك غير ممكن إذ نجده يحس الرائحة ، وذلك أنه يجب أن تكون الحاسة التي تحس الرائحة شاماً. وما يدل على أنه شم ، مع كونه يأتي غذاؤه من بعد ، أنا نجد الروائح التي تضر الإنسان وتهلكه تهلك هذا الحيوان ، مثل القفر ورائحة الكبريت وما أشبهها. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن يكون الحيوان غير ذي الدم يشم ليس بأن يتنفس.

٥

وقد يشبه أن تكون هذه الحاسة تختلف في الحيوان المتنفس وغير المتنفس ، فإنها في الحيوان المتنفس محبوبة وفي الحيوان الغير متنفس غير محبوبة. فيرتفع ذلك الحجاب بالتنفس في الحيوان المتنفس ، وذلك شبيه بما عرض في العيين ، فإن لها حجاباً في أكثر الحيوان وليس لها حجب في الصلب العين من الحيوان. فلما كان هذا الحجاب في الحيوان المتنفس احتاج إلى التنفس ليرتفع له الحجاب. ولذلك صار ما يتنفس لا يشم في الرطب أعني الماء ، لأنه لا يمكنه فيه التنفس ، والرائحة هي للجوهر اليابس كما أن الطعم هو للجوهر الرطب. وإذا قد تبين هذا فبين أن الحاس الشام هو ما كان بالقوة بهذه الحال ، أعني مدركاً لمعنى الرائحة.

١٠

١٥

---

٤ [الا] ر. ال ر / للزم] ر. لز م ر / الا يشم [«الا يشم»] ف / ٦ شم] ر يشم  
 ر / ٧ ورائحة] ورياحه ر / أشبهها]. ر أشبهها ر. ٩ فأنها] ر. بأنها ف ر /  
 ١١ حجابا] ر حجابا ر. ١٢ ما] ر ما لا ف [«لا»] ر. ١٤ والرائحة] والرياحه ر

---

٦ شم] يشم ت ، ش خ ش م ش ح ط ل م / ٩ فأنها] ت ، ش / ١٢ ما] ما لا ت  
 ا ب ج د ، ش ح ط خ ل م \*

## القول في الذوق

فأما الذوق فهو لمس ما (٥٨) ولهذه الملة هذه الحاسة تدرك محسوسها بتوسط هو جزء من الحيوان لا بتوسط هو جسم غريب أعني من خارج، كالحال في البصر والسمع والشم. فإن اللس هذه حاله، أعني أنه يدرك لا بتوسط هو جسم غريب من الحيوان اللس. ولذلك صرنا نحن في الماء نحس بالطعم الذي يخالطه عند ماء ترمى فيه الأشياء ذرات الطعوم فتختلط به، مثل الأشياء الحلوة وغيرها إذا ألقيت فيه. وذلك يدل على أن الماء ليس هاهنا بمنزلة المتوسط، إذ كان المحسوس ليس من شأنه أن يختلط بالمتوسط، كالحال في اللون مع الهواء، فإنه إنما يبصر بتوسط الهواء لا بأن شيئاً يختلط منه بالهواء ولا بأن شيئاً يسيل منه. وكما أن المرئي هو اللون كذلك المذوق هو الطعم، أعني أن الطعم هو الذي ينتزل من هذه الحاسة منزلة اللون من البصر، أعني أنه المحسوس الخاص بها. وليس يمكن في هذه الحاسة أن تقبل حس الطعم دون رطوبة وذلك إما بالفعل وإما بالقوة، أعني أن الطعم منه ما هو رطب بالفعل ومنه ما هو رطب بالقوة، والذي هو رطب بالقوة لا يحس إلا بأن يصير رطباً بالفعل، مثل الحال في

٤ بتوسطاً فـ / بموسط فـ / اللس فـ / ٥ الذي [نحسه] ر /

٧ [أن] فـ < فـ / يختلطاً رـ / يحيط رـ / ١ المذوق رـ / الذوق رـ / الطعم

رـ / الطعوم رـ / ١٠-٩ [أن...أعني] فـ رـ < فـ رـ / ١٠ [يمكن] رـ < رـ / ١١

[منه] رـ < رـ / ١٢-١١ [بالفعل...رطب] فـ < فـ

٨ بتوسطاً ت جـ، ش / [الهواء] ت، ش / ١٠-٩ أن...أعني ت، ش / ١٢-١١

[بالفعل...رطب] ش



الملح. فإنه يابس بالفعل ولا يذاق حتى يصير رطباً بالفعل، وذلك عندما يذوب في الفم وتذويه الرطوبات التي فيه. وكما أن البصر يدرك المرئي وغير المرئي المقول على الثلاثة المعاني المعلومة وكذلك السمع يسمع المسموع وغير المسموع المقول أيضا على المعاني الثلاثة، كذلك الذوق يدرك المذوق وغير المذوق. وهذا أيضا يقال على تلك الأنحاء الثلاثة، أعني ما عدم الطعم أو كان طعمه ضعيفا أو كان له طعم بشيع قوى، ففسد لحاسة الذوق.

٥

وقد يظن أن المشروب وغير المشروب يوجد هكذا (٥٩) وذلك أنها جميعا ذوق ما، أعني إدراك المشروب وغير المشروب. والمشروب كأنه مشترك لللسان والذوق، ولما كان المذوق رطباً وجب ضرورة أن تكون حاسته لا رطبة بالفعل ولا غير ممكن فيها أن تتربط، فإن الذائق قد يتفعل انفعالا ما من المذوق من طريق ما هو مذكوق. وإذا كان ذلك كذلك فيجب ضرورة أن تكون لا رطبة بالفعل ولا بحالة لا يمكن فيها أن تقبل الرطوبة، وهو أن يغلب عليها اليبس. أما كونه غير غالب عليه اليبس فلأن اللسان لا يحس إذا كان شديد اليبس، وأما كونه غير مترطب فأنه إذا ذاق طعاما هو مترطب برطوبة أخرى كان الحس حينئذ للرطوبة الأولى؛ مثل من تقدم فذاق طعاما ثم ذاق بعد ذلك طعاما آخر، فإنه لا يحس الطعم الثاني على حقيقته. وذلك مثلاً يعرض للمرضى فإنهم يحسون الأشياء كلها مرة من قبل أنه قد غلبت على السنتهم الرطوبة المرة.

١٠

١ يابس بالافعل] ر < > ره / يذاق [الالا] ر / يذوب [ويظيب] ر / ٢-١ (في) ...  
وتذيبه] ر < > ره / ٢ [الرطوبات] ف < > فـه / المرئي المرى ف ر / الثلاثة] ره ثلاثة  
ر / ٢-٢ المعاني المعلومة] ره معاني المعلومة ره المتقدمة ف ر / ٤ ما [عند] ر / ٥  
لحاسة] بحاسة ر / ٧ لللسان ر / ١٠ عليها] ره عليه ر / ١٢ فأنه] ره فانه ر / مثل  
ره ومثل ر / ١٣ أخرا] ر < > ره / ١٤ مثل ما ر

١ يذاق [إلا] ت ا ب د ه، ش / ٢-٢ المعاني المعلومة] ت ا ه معاني المعلومة ت ب ج د،  
ش / ٧ لللسان] اللسان ت، ش

وأنواع الطعوم على مثل أنواع الألوان، أما البسيطة منها المتضادة فالحلو والمر، وأما المتوسطة التي بينهما، فإن الذى يلى الحلو منها هو الدسم والذى يلى المر المالح. وأما ما بين هذين فالحريف والقابض والحامض، فإنه يكاد أن تكون هذه الأصناف هي التي يظن بها أنها أصناف الطعوم. فقد تبين أن هذه الحاسة هي التي هي بالقوة جميع هذه الطعوم، وأن الطعوم هي الحركة لهذه الحاسة والمخرجة لها من القوة إلى الفعل.

هـ

---

٢ يكون ر / ٤ (هي التي) ر <> ر هـ / هـ لهذه الحاسة ر لهذه ال ف لهذه القوة ف هـ

---

هـ لهذه الحاسة ت، ش

## القول في اللس

وأما الملموس واللس فالشك فيها واحد بعينه، وهو هل هما واحد أو أكثر من واحد؟ وذلك أنه إن كان اللس أكثر من واحد لزم ضرورة أن تكون الملموسات أكثر من واحد، وإن كان اللس واحدا لزم أن تكون الملموسات واحدا. وبالعكس، أعني أنه إن كان الملموس واحدا لزم أن يكون اللس واحدا وإن كان كثيرا لزم أن يكون اللس كثيرا، أعني أكثر من حاسة واحدة. إلا أنه مشكوك فيه هل الملموسات واحدة بالجنس أو أكثر من واحدة. ولهذا قد يشك هل حس اللس في اللحم وما يناسب اللحم في الحيوان الذي لا لحم له أم اللحم بمنزلة متوسط والحواس التي ورأه أكثر من واحدة. فإنه يظن أن لكل حاسة تضادا واحدا فقط -مثال ذلك البصر فإنه يدرك الأبيض والأسود وما بينهما، وكذلك السمع يدرك الثقيل والحاد والذوق يدرك الحلو والمر- وأما في الملموسات فإن فيها أصنافا كثيرة من التضادة، مثل الحار والبارد والرطب واليابس والمصلب واللين والغشن والأملس (٦٠) وسائر ما أشبه ذلك ما يجري هذا المجرى؛ فيظن لذلك أن هذه الحاسة أكثر من حاسة واحدة. لكن قد يظن أن هاهنا شيئا ينحل به هذا الشك، وهو أن في سائر الحواس أيضا توجد أصناف من التضاد أكثر من واحد في الحاسة الواحدة بعينها. ومثال ذلك أن في التصويت مع الحدة والثقل العظيم والصغر وملاسة الصوت وخشوته وأشياء تجري هذا المجرى، وفي اللون أيضا أصناف آخر من التضاد غير

٤ اللس [أكثر] ف / [واحد] ف < > ف / أعني أنه إن ر / [أنه] ر /

٥-٤ [أعني...اللس كثيرا] ر < > ر / ٦ الملموسات ر / ١٠ التضادة ر

المضادة ر / الحار] ر الحارة ر / والبارد] ر / الباردة ر / ١١ واليابس] ف  
واليبس ف / أشبه] يشبه ر

الأبيض والأسود مثل البراق ولا براق (١٦١). ولكن ليس في هذا كفاية، لأنه لو كان التضاد الكثير الذي في حاسة اللمس مثل التضاد الكثير الموجود في حاسة حاسة من الحواس الأخرى، لكان يظهر أن جنس التضاد الموجود في اللمس واحداً كما يظهر أن جنس التضاد الموجود في الإبرار واحد وفي السمع واحد وهو الصوت، وفي الذوق واحد وهو الطعم. وليس الأمر في اللمس كذلك، أعني أن التضاد الموجود فيه ليس راجعاً إلى جنس واحد كما هو في تلك. وإذا كان الأمر هكذا فالتضاد باقٍ بعينه، أعني القول الموجب أن حاسة اللمس أكثر من واحدة. فاما القول بأن اللحم هو آلة هذه الحاسة وأنها لمكان ذلك واحدة بدليل ما يظهر من أن اللحم إذا وضع عليه اللموس أحسنا به، فليس هذا الدليل بشيء. فإنا الآن إن اتخذت غشاء من جلد أو غيره وألبسته اللحم فإنه على مثال واحد نجد حس اللمس باقياً بعينه. على أنه من الظاهر أنه ليس هو في ذلك الغشاء. وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن تكون هذا حال اللحم بل يكون في هذا المعنى زائداً، أعني في معنى تأثره عن اللموس، لكونه متصلاً بالحاسة. أعني أن وصول الحس بتوسط اللحم يكون أسرع من وصوله بتوسط الغشاء الموضوع على اللحم، من قبل أن اللحم متصل بالحاسة وذلك منفصل.

قال: ولذلك صار هذا العضو من البدن، أعني اللحم وما جرى مجراه، يشبه أن تكون حالة حال الهواء لو كان متصلاً بالبدن كما يدور. فإنه لو كان كذلك لكننا حينئذ نظن أنا بشيء

١٦٤٢٢

- 
- ١ (ولا براق) ف < > ف / ولكن / ولكن ر / ٢ الكثير ر / بالتضاد / التضاد  
 ال (موجود في اللمس) ر / ٦ باقٍ ر / الموجب ر / الواجب ر / ان ر / بان ر /  
 ٧ فاما <هل> ر / ٩ على (أنه) ر < > زه / ١٠ هذه ر / (حال) ر < > ر /  
 ١٢ (وصول... من) ر < > ر / وصوله (الحاس) ر / على اللحم (وما جرى مجراه يشبه)  
 ر / ١٥ متصلاً ر / ملتفاً ر / (كان) ر < > ر
- 

٩ نجد / تجد ت. ش / ١٢ وصوله / ت وصول الحاس ش

واحد نحس الصوت واللون والرائحة وإن هذه كلها لحاسة واحدة، من غير أن يكون الأمر كذلك. لكن لما عرض للمتوسط في هذه أن كان منفصلا من الجسم الذي فيه الحواس لم يعرض لنا في ذلك مثل هذا الفلظ. وأما هذا المتوسط الذي هو اللحم فلما كان جزءا من الحيوان غير ممكن أن يتفصل منه، ظن به أنه آلة لحس اللس وأن هذه الحاسة حاسة واحدة، وليس الأمر كذلك. والسبب في أن كان المتوسط في هذه الحاسة جزءا من الحيوان هو أن هذه الحاسة لما كانت في باطن البدن لزم أن يكون المتوسط الذي يدرك به جزءا من البدن. ولما لم يمكن أن يكون ما هو جزء من البدن من ماء ولا من هواء لكونه له قوام وحد، والماء والهواء ليس له حد ولا شكل، وجب أن يكون هذا المتوسط مركبا من أرض وهواء وماء ونار، وأن تكون الأرضية أغلب عليه لمكان القوام. وهذه هي حال اللحم وما يجرى مجرى اللحم في الحيوان الذي لا لحم له. وإذا كان ذلك كذلك فقد يجب أن يكون المتوسط في هذه الحاسة ملتصقا بالبدن وأن تكون هذه الحاسة أكثر من واحدة.

وقد يدل على أنها أكثر من واحدة وأن هذا الفلظ إنشا عرض من قبل أن المتوسط فيها جزء من البدن؛ أنا نجد اللسان يدرك الملموسات ويدرك الطعوم فلو كان سائر اللحم يحس الطعم لعرض لنا أن نظن أن الذوق واللس حاسة واحدة بعينها. وأما الآن فيظهر أنها إثنان من قبل أنا نجد كل ذائق لاسما وليس ينمكس هذا، أعني أن يكون كل لاسم ذائقا، إذ كان اللحم يلمس ولا يذوق.

٢ (الكان) ر < > ر / ٢ كان ر • يكون ر / ٦٠٥٠٢ جزءا / جزا ف ر / ٤ (واحدة) ف  
 < > ف / ٦ باطن / باطن ف / ٧-٦ (الزوم...البدن) ر < > ر • ٧ < > من ما ر / ٨  
 يكون < > (ما هو جز من البدن) ف

٦ باطن / ت، ش ط سطح ش ح غ ل م / ١٢ أنا فانا ت أن ش

وما يشك الإنسان فيه هل تحتاج حاسة اللمس إلى المتوسط الذى من خارج مع حاجتها إلى المتوسط الذى هو اللحم؟ وذلك أن كل جسم لما كان له عمق وهو القدر الثالث الذى للجسم، أعنى الطول والعرض والعمق، وجب أن يكون بين كل جسمين غير متماسين جسم آخر ضرورة (٩٢). وإذا كان ذلك كذلك وكانت الأجسام اليابسة التى تتماس إننا تتماس وهى فى جسم رطب كان بينهما قبل أن يتماسا، وكانت الرطوبة ليست تنفك من سطوح المتماس، أعنى من السطوح التى بها تتماس الأجسام اليابسة فى الجسم الرطب الذى هو الهواء والماء؛ وكان الرطب لا ينفك أيضا من الجسم، فوجب أن يكون بين الأجسام المتماسة اليابسة جسم رطب ضرورة. إلا أن يكون التماس يوجب يمس سطوحها وذلك غير متخيل، أعنى أن تكون سطوح أجسام ما مبلولة فإذا ماس بعضها بعضا فى الماء يمس تلك السطوح عند المتماس، ولذلك كان الأمر ظاهرا فى الماء. وإذا كان ذلك فى الماء لازما لزم أن يكون الأمر مثله فى الهواء وإن كان يذهب ذلك فى الهواء عن إحساسنا، وأما الماء فهو معلوم بنفسه أنه ليس يلقى فيه جسم جسما إلا وكلا الجسمين مبلول. وإذا كان ذلك كذلك فبينهما جسم ضرورة.

وإذا قلنا إن الأجسام اليابسة إننا تتماس وبينها جسم رطب فهل حاجة الحواس إلى المتوسط تختلف، أعنى أن بعضها تحتاج إلى المتوسط مثل ما يظن بالبصر والسمع والشم، وبعضها ليس يحتاج إلى المتوسط مثلما يظن بالذوق واللمس؟ أو ليس الأمر كذلك بل إننا تحس الأشياء الملموسة مثل الصلب واللين بالمتوسط بعينه الذى به تحس تلك الثلاثة الباقية، ولكن الفرق بينهما أن المحسوسات فى هذه الثلاثة تدرك من بعد وفى حاسة اللمس تدرك من

---

٤ [ذلك] ف < ف > / [التى تتماس] ر < ر > / ٥ ليس ف / ٦ [الأجسام] ر < ر > / ٨ [رطب] ر < ر > / ١٠ الهواء [الـ] < ما > هوا ر / ١٢ حاجة ف < جعة ف

قرب ولذلك لا يشمر به. وإذا كان هذا هكذا فإننا نحس جميع الأشياء بتوسط من خارج لآكن هذا المتوسط يذهب علينا في هاتين الحاستين، أعني اللمس والذرق. فإننا كما قلنا أيضا فينا تقدم لو كنا نحس اللموسات بتوسط غشاء علينا من غير أن نشمر بوجود ذلك الغشاء، لقد كانت تكون حالنا في ذلك كحالنا في الماء والهواء. أعني أن ما كان يمرض لنا في الغشاء، من أن نطن أن إحساسنا اللموسات هو بنفسه دون ذلك الغشاء، كذلك يمرض لنا مع الماء والهواء، إذا كان كالغشاء علينا، أعني أنه يمرض لنا من ذلك ألا نحس بأن اللموسات إنما نحسها بتوسط. لآكن وإن ظهر من هذا القول أن اللموسات لا تكون إلا بتوسط كما تكون الحواس الثلاثة، فينبغي أن نعتقد أنه ليس فعل المتوسط في هذه الحاسة كفعل المتوسط في تلك. لآكن اللموسات تخالف الألوان والأصوات والروائح في حاجتها إلى المتوسط من قبل أن الحواس في هذه الثلاثة تفعل أولا في المتوسط ثم تفعل ثانيا فينا، فأما في اللمس فمما تفعل المحسوسات في المتوسط وفينا، مثل الذي يناله الصدمة بتوسط الترس. فإنه ليس الترس هو الذي صدمه لكن عرض أن يصدمها جنيما الصادم.

١٧ ٤٢٢ب

قال: وبالجملة فيشبه أن يكون حال اللحم واللسان من حاسة اللمس والذرق كحال الماء والهواء عند الحواس الثلاثة الباقية. وذلك أنه كما نجد الحسوس إذا وضع على الحاسة في الحواس الثلاثة لم تحس بها الحاسة أو أحست حسا رديا، بمنزلة لو وضع جسم أبيض على الناظر الأقمى، كذلك يلزم أن يكون الأمر في حاسة اللمس. وأن كان ذلك كذلك فاللحم ليس بحاسة اللمس، إذ كانت هذه الحاسة تدرك المحسوسات إذا وضعت على اللحم، وإذا كان ذلك كذلك فاللحم بمنزلة المتوسط.

- ١ <ال> قرب ر / ٢ <ذلك> ر < > ر / ٤ <أن> ر < > ر / ٥-٦ <والهواء...اللموسات> ر < > ر / ٨ <اللموسات> حاسة ف / ١٢ صدمة صدمة ر / ١٥ أو أحست ر / وأحست ر / حسا ف. حيا ف / ١٧ بحاسة ر يحه ر

والمسوات بالجملة هي الفصول العامة لجميع الأجسام ، أعني أنها التي ينقسم بها الجسم من جهة ما هو جسم ، وهي الفصول التي بها تحد الأسطوانات ، أعني الحار والبارد والرطب واليابس ، وهي التي قلنا فيها أننا عند كلامنا في الأسطوانات . (٦٢) فأما حاسة هذه الفصول فهو المضمون الذي هو بالقوة معاني هذه الفصول لا الذي هو بالقوة هذه الفصول ، لأن تلك هي المادة الأولى . وذلك أن الإحساس لما كان انفعالا ما على الجهة التي لخصت فيما تقدم ، (٦٤) وكل منفعل فله فاعل وكان كل فاعل فإنما يفعل مثله بالفعل ، فواجب أن يكون إنسا يفعل مثله بالفعل ما هو مثله بالقوة لا بالفعل . ولذلك وجب أن لا يحس المضمون اللامس الحار جسما حارا مساويا له في الحرارة ، ولا المضمون البارد جسما مساويا له في البرودة ، بل إنسا تحس هذه الأعضاء (٦٥) ما هو أكثر حرارة منها وأكثر برودة . لذلك كانت آلة هذه الحاسة متوسطة بين الاضداد في المحسوسات ، أعني أنها معتدلة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . ولذلك صارت تميز الأطراف فإن المتوسط يميز الأطراف ، وذلك أنه يشبه بكل واحد منها ويستكمل به (٦٦) . وكما قلنا قبل يجب أن يكون ما من شأنه أن يحس بالأبيض والأسود ليس بالأبيض ولا الأسود ولكنه بالقوة جميعها ، وكذلك في سائرهما كذلك يجب أيضا أن يكون المضمون اللامس لا حارا ولا باردا ولا رطبا ولا يابسا في الغاية ، (٦٧) إذ كان ليس يمكن في الجسم الذي هاهنا أن يعبرى من هذه الكيفيات .

٢ جسم [من جهة ما هو جسم] ف / [التي] ر < > ر ه / تحد ر / تحدد ر ه / ٥ الاحساس  
 ف ه الحساس ف / ٦ وكل ر / وكان كل ر ه / ٧ هو [مثله] ر < > ر ه / اللامس ف ه  
 اللامس ف / ٩ وأكثر [منها] ر / [هذه] ر < > ر ه / ١٠ ال [اضاد] اضداد ر /  
 ١١ منها [منها] ر / ١٢ تكون ف / بالأبيض ر يابيض ر ه

٦ وكل ر / وكان كل ت ا د ه ، ش / ٩ وأكثر منها ت ا



١٤٢٤.

قال: وكما أن البصر يدرك المرئي وغير المرئي وكل حاسة منها تدرك المتقابلات التي في محسوساتها، كذلك هذه الحاسة تدرك الملموس وغير الملموس. وغير الملموس يقال على الجهات الثلاثة التي يقال عليها غير المرئي وغير المسموع، وهي الملموسات الضعيفة والفرطة وأعدام هذه.

١٥١٤٢٤

قال: فقد قيل في واحد واحد من الحواس على طريق الأمر الكلي العام. وقد ينبغي أن تعلم من أمر كل حس أن الحاس هو القابل لصور المحسوسات دين الهيولى، ولذلك هي في النفس معانٍ وخارج النفس أمور جسمية غير مدركة أصلاً ولا مميزة. ومثال هذا القبول الذي في الحواس على جهة المناسبة لا على الحقيقة، (٦٨) مثل قبول الشمع شكل الخاتم. فإنه يقبله دون هيولاه إذ كان يقبله على وتيرة واحدة كان الخاتم من ذهب أو فضة أو غير ذلك، أعني أنه يقبل شكله دون مادته ولو قبله مع هيولاه لكان الذي يحصل في الشمع خاتم حديد أو خاتم ذهب.

٥

١٠

وعلى هذا المثال تنفعل واحدة واحدة من الحواس عما لها بالطبع أن تنفعل عنه، إن كان لونا فلونا وإن كان صوتاً فصوتاً. إلا أنه ليس يمكن أن ينفعل عنه من جهة ما يصير هو صوتاً أو لونا، بل من جهة ما يصير معنى الصوت مشار إليه أو معنى اللون المشار إليه، أعني الشخص لا الكلي. (٦٩) والذي فيه هذه القوة التي هي المعنى الجرد من الهيولى هو الحس الأول، (٧٠) وإذا قبله صار هو والقبول شيئاً واحداً فأما بالوجود فهما مختلفان. ومن هاهنا تبين السبب الذي

١٥

---

١ [إن] ف < > فـ / ٥ حسـ [جنس ر حاس رـ / ٧ قبول] رـ قبل ر / ١١ [عنه] ف ر < > فـ / ١٢ [ليس] ف < > فـ / [إن ينفعل] ر < > رـ / ١٢ الصوت [فـ لصوت فـ لصوتاً ر / اللون] فـ اللون ف ر / ١٤ الحس [الحاس ر / ١٥ يتبين ر

---

٥ حس [ت، ش / ١١ عنه] ت، ش / ١٢ الصوت [ش طـ صوت ت ا ب ج د  
لصوت ت هـ، ش / اللون] ت ا ج و هـ، ش لون ت هـ

من قبله صار إفراط الحسوس يفسد آلات الحواس. وذلك أنه إذا كانت حركة الحاس عن الحسوس أقوى مما يحتله الحاس انحلت النسبة التي بها صار الحاس حاسا وبقي حسا دون إحساس، كما ينحل اتفاق الأوتار ونغمها إذا قرعت قرعا شديدا لانتحال تلك النسبة التي عنها يكون الاتفاق في النغم عن القرع الشديد.

٢٢٤٢٤

٥ قال: فاما السبب الذي من قبله صار النبات لا يحس باللموسات وفيه جزء نفساني وهو يقبل الانفعال عن اللموسات، أعني أنه يسخن ويبرد، فليس ذلك شيئا غير أن النبات ليس فيه الاعتدال (٧١) الذي في اللحم، أعني المتوسط الذي من شأنه أن يدرك الأضداد، ولا فيه أيضا القوة النفسانية التي بها يقبل هذا المتوسط صور اللموسات.

١٠ قال: (٧٢) ويخص اللموسات أنه يتفعل عنها ما يدركها وما لا يدركها نوعا واحدا من الانفعال، وأما سائر الحسوسات فليس تتفعل عنها بما هي ذلك الحسوس إلا الحاسة الخاصة بها. فإنه لا يتفعل عن الروائح ما لا يمكنه أن يشم ولا عن الألوان ما لا يمكنه أن يميز وكذلك الأمر في الباقية. وذلك بين من أنه لا الضوء ولا الظلمة ولا الألوان تتفعل فيما مدى الإبصار شيئا، وكذلك الروائح لا تتفعل فيما مدى حاسة الشم شيئا إلا أن يكون ليس برائحة. (٧٣) وكذلك الصوت إلا أن يفعل شيئا ليس هو صوتا مثل الرعد، (٧٤) فإنه قد يشق الخشب. وأما

- 
- ١ الحواس [حاسا وبقي حسا دون إحساس كما ينحل اتفاق] ر / حركة الحواس ر /  
 ٢ ما يحتله الحاس ر. ما تحت الله حواس ر / [التي] ر < > ر. ٢ / لانحال ف /  
 ٤ القريع ر / ٥ الذي من قبله ف. الذي قبله ف / ٩ يدركها / ادركها ف / ١١ [بها]  
 ر < > ر. ١٢ [الأمر] ر < > ر. / [الظلمة ولا] ف < > ف.
- 

١ حركة الحاس [حركة الحواس ت، ش / ٢ [لانتحال تلك النسبة] ت، ش / ٩ يدركها]  
 ت، ش

الملموسات فإنها تفعل فيما يدركها وما لا يدركها فعلا هو من نوع واحد بعينه أو جنس واحد. وأرسطو يقول (٧٥) إن الطعم هو بهذه المنزلة وفيه نظر. وذلك أنه يقول إن لم تفعل هذه في غير الحواس فمن أى شئ تنفعل الغير متفتنة؟ فإن كان الانفعال الذى يمرض فى اللسان عن الطعم مثل الخشونة والملاسة هو سبب إدراك الطعم، على ما يقوله أفلاطون وجالينوس، (٧٦) فالطعم تفعل فى حاسة الذوق وفى غيرها هذا الفعل. وإن كان معنى الطعم أمرا رائدا على هذا، كان الانفعال معنى خاصا بهذه الحاسة. فإن كان القبض الذى يدركه اللسان هو معنى التخشين الذى يناله من القابض والدسم هو معنى التللس الذى يناله من الدسم، كما أن الحرارة التى تحسها حاسة اللس هى معنى الحرارة التى فى الهوى. فالطعم تفعل فى غير حواسها وإن لم يكن الأمر كذلك لم تفعل إلا فى الحاسة الخاصة بها، وهو الظاهر عندى.

قال: (٧٧) فإن زعم زاعم أن الأجسام تنفعل من الصوت وعن الرائحة واحتج لذلك بانفعال الهواء والماء عنهما، قلنا له إنه ليس كل جسم فمن شأنه أن ينفعل من الصوت وعن الرائحة، وإنما ينفعل عنهما من الأجسام ما كان غير منحصر فى نفسه، أى لم يكن له حد ونهاية وقوام وشكل، مثل الهواء والماء، وأما التى تنفعل عن الملموسات فهى المنحصرة الثابتة. فإن سأل سائل فقال إذا كان اشتام الشم انفعالا وقبول المتوسط الرائحة انفعالا أيضا فما الفرق بين الانفعاليين، فنقول له إن الهواء إذا انفل بسرعة عن المحوس فإنه يصير بهذا الانفعال محوسا للحاسة، أى محركا لها، وأما الحاسة فتصير بهذا الانفعال حاسة لا محسوسة. وهنا انقضت معانى هذه المقالة الثانية، والحمد لله وحده.

١ الملموسات] ف. الملموس ف / ٦ [كان] الانفعال ف < ف. > هذا] الانفعال ر /

٧ القابض] ر. قارض / ٨ الهوى] ف. هوى ف / ١٢ [فى] ر / ١٤ اشتام] ر.

اشام ر / الشم] ر الشام ر. / ١٥ انفل] انفعال ف / ١٧ هذه] هذا ف



## تلخيص المقالة الثالثة من كتاب النفس

### للحكيم أرسطاطاليس (١)

قال: أما أنه ليس حاسة سادسة سوى الحواس الخمس فمن هذه الأشياء التي أقولها يقع ٢٢ ب ٤٢٤  
التصديق بذلك. أما أولاً فلأنه إن كان كل حاسة من هذه تستوفي جميع المحسوسات التي في  
الحس الذي من شأنه أن تحسه تلك الحاسة - مثال ذلك أنه إن كانت حاسة اللمس تستوفي  
جميع اللموسات وحاسة البصر تستوفي جميع المرئيات وكذلك الأمر في حاسة حاسة - فيلزم  
ضرورة إن نقصنا إحساس ما أن تنقصنا حاسة ما. إلا أن هذه الحواس لا ينقصها حس ما مما  
شأنه أن يحسه، وإن كان (٢) تنقصنا حاسة ما.

وكانت كل حاسة إما أن تدرك محسوسها بشئ هو جزء من الحيوان مثل اللحم وما يقام  
مقامه أو شئ غريب وهو الذي يعرف بالتوسط، وذلك هو الماء والهواء، فبين أنه من كان له  
حاسة من الحواس فإنها يدرك إما باللحم وإما بالهواء أو الماء أو كليهما. وإذا كان ذلك كذلك  
فبين أن عدد الحواس على عدد الجهات التي تقبل هذه المتوسطات بها المحسوسات، أعني أنه  
على عدد جهات قبول المتوسطات المحسوسات يكون عدد الحواس؛ لكن إن كانت الجهات التي  
بها تخدم هذه المتوسطات الحواس هي خمس فواجب أن تكون الحواس خسا. وهو ظاهر أن

---

٢ [ليس] ف < > ف / [«أوقو»] أقولها ر / ٧ أن نقصنا] أن ينقصنا ر / ١٠ فبين  
[«أن عدد الحواس»] ر / إنه إنه أن ر / ١٢ [أن] ف < > ف / ١٢ [عدد] الحواس  
ف

---

٢٠١ [من...أرسطاطاليس] ت، ش / ٥ تحسه] تحسات / ٧ أن نقصنا] أن ينقصنا ش  
أن كان ينقصنا ت ا ب ج ه / ١٠ فبين أن عدد الحواس ت ا / ١٢ عدد الحواس] ت، ش

الجهات التي بها يخدم الهواء أو الماء أو كليهما هي ثلاثة، أعنى الجهة التي بها تقبل اللون وهو عدم اللون فيها أعنى في المتوسط، والجهة التي بها تقبل الرائحة وهو كونها عادة الرائحة وعدم الحركة أيضا، وهي الجهة التي يقبل بها الهواء، والماء، الصوت. وأما الجهات التي يخدم بها اللحم الحواس فهي إثنان، جهة قبول الطعم وجهة قبول الملموسات، وهي أن تكون الآلة أو المتوسط متوسطا بين الأضداد، وأن تكون في الذوق هذه الآلة مرتبطة برطوبة غير ذات طعم. وإذا كانت كل حاسة إنما تحس بمتوسط إما غريب وإما غير غريب، وكان جهات المتوسطات خمسا وكل جهة منها تخص حاسة، فواجب أن تكون الحواس خمسا. فهذا هو معنى أحد البراهين التي استعمل أرسطو في هذا المعنى وهو مأخوذ من المتوسط.

وأما البرهان الثاني فهو مأخوذ من الآلة، وذلك أنه لما كانت كل حاسة تنسب إلى الأجسام البسيطة فإنما تنسب إلى الماء والهواء فقط، أعنى أن الماء والهواء هو الغالب على الآلة. (٢) وذلك أن البحر هو من ماء والسمع من هواء على ما تبين (٤) والشم بكل واحد منهما. (٥) وأما النار فإنها لا تنسب إليها حاسة من الحواس نسبة خاصة ولكن مشتركة، وذلك أن كل حاسة إنما يتم فعلها بالحرارة. وكذلك الأرض يشبه إما ألا تكون منسوبة إلى واحدة منها، وإما أن تنسب للشم، لكون آلة اللمس لها قوام وشكل. وإذا كانت كل حاسة فواجب أن تنسب إلى الأسطقسات نسبة خاصة، وكان ليس هاهنا جسم بسيط تنسب إليه الحواس غير الماء والهواء.

- ١ الـ {ظاهر} جهات ر / يقبل ر • / ٢ الصوت ر • والصوت ر / ٥ كانت ر • كان ر /  
٦ الـ {لمسوسات} متوسطات ر / خسة ف / ٧ جهة عدد ف / خسة ف / ٩ {لثة} ر /  
١٠ هوا ر • هـ ر • / ١١ البصر ر • الناظر ر / ١٢ للشم ف / ١٥ {والهواء} ر •

٢ الصوت ت ا ب ج، ش ح ط خ والصوت ت د ه، ش ل م / ٤ أو المتوسط ا  
والمتوسط ت، ش / ١٠ هو الغالب ت، ش غ • هو غالب ش خ هما الغلبان ش ح ط ل  
م / ١١ البصر ت الناظر ش

فبين أنه ليس هاهنا حاسة إلا حاسة تنسب إلى الماء والهواء، لأنه إن كان هاهنا حاسة سادسة وجب أن تنسب إلى جسم خاص، لأن المنسوب للماء والهواء هي هذه الثلاثة والمنسوبة إلى الأرض أو إلى المتجزئ منها على الامتدال هي اللس والذوق. وهذان الأسطقسان أعنى الماء والهواء إنما توجد جميع الحواس المنسوبة إليهما في الحيوان الكامل لمكان الأنفصل، وذلك في الحيوان الذي ليس له نقص ولا عاهة. فإننا نجد الخلد له عينان تحت الجلد وليس يبصر إلا ما زعم بعضهم أنه يبصر أظلال الأشباح فيما حكى غير أرسطو. (٦)

وأما البرهان الثالث وهو أرتقها فإنه مأخوذ من الحوسات (٧) وهو هكذا: قد يجب إن كانت هاهنا حاسة غير هذه الحواس أن يكون هاهنا محسوس ما غير هذه الحوسات، وإن كان ذلك كذلك وجب إما أن يوجد جسم ما يتكيف بهذه الكيفية الزائدة غير هذه الأجسام التي لدينا أو توجد في هذه الأجسام التي لدينا كيفية غير هذه الكيفيات الموجودة، وذلك محال وشنيع. وأيضا ليس يمكن أن يكون هاهنا حاس ما غير الحواس الخمس ويكون محسوس أحد الحوسات المشتركة، إلا لو كان إدراك الحوسات المشتركة لكل واحد من الحواس بالمرض، وليست بالمرض. (٨) مثال ذلك الحركة والسكون والقدار والشكل والعدد. (٩) وذلك أن هذه كلها إنما تحسها الحواس بأن تنفعل وتتحرك وما هو هكذا فهو بالذات. مثال ذلك المقدار فإنها تدركه بانفعال ما. وكذلك إدراكها الشكل لأنه كيفية مقترنة بمقدار. فأما إدراكها السكون فهو بإدراكها عدم الحركة وأما إدراكها العدد فبإدراكها عدم الاتصال فيها.

٤ وذلك [في] ف < > ف. ٨ / < جسم > محسوس ر. ٩ / < جسم > ر < > ر. ١٠ / أو  
توجو... لدينا] ف < > ف. / يوجد ر / الموجودات] الموجودة ر / ١٢ / [الشكل] ر < > ر. /  
١٥ فإنها تدركه] فان تدركه ر. / ادراكها] ادركنا ر. ١٦ / [بادراكها] بادراكها ر. /  
فبادراكها] ف. فادراكها ف

١٠ يوجد ت. ش ح خ / ١٥ فإنها تدركه] فإننا ندركه ت. ش / إدراكها] ادركنا ت. ش

وإذا كان الأمر هكذا فمن البين أنه ليس يمكن أن تكون هاهنا حاسة خاصة بالحواس المشتركة، كأنك قلت الحركة، وذلك أنه لقد كان يكون إدراك الحواس الحركة مثل إدراكها بالبصر أن هذا الشيء حلوا، أعني بتوسط اللون. وإنما يعرض لحاسة ما أن تدرك محسوس حاسة أخرى متى اتفق أن اقترنت الحاستان جميعا في إدراك ذينك المحسوسين في شيء واحد في وقت ما، ثم عرض لها بعد ذلك أن أحست وحدها المعنى الخاص بها في ذلك الشيء. فحينئذ تقضى من قبل محسوسها على محسوس الحاسة الأخرى فيكون ذلك قضاء بالعرض أى من قبل ما عرض لها قبل ذلك العارض، مثلما يعرض للبصر أن يقضى على الأصفر أنه حلوا من قبل أنه عرض له أن أردك في العسل الأمرين جميعا، أعني الصفرة والحلاوة بحاسة البصر وحاسة الذوق. ولو كان لواحد من هذه الحواس المشتركة حاسة خاصة لوجب أن يكون إحساسنا إياها مثل إحساسنا بالبصر أن هذا الشيء حلوا ومثل إحساسنا بالبصر أن هذا ابن فلان (١٠) من قبل إحساسنا أنه أبيض. وذلك إذا اتفق قبل ذلك في وقت آخر أن ندرك بالعقل أنه ابن فلان وندرك بالحواس أنه أبيض، فإنه إذا اتفق مثل هذا ثم أدركنا بعد بالبصر أنه أبيض حكمنا بالبصر أنه ابن فلان وذلك بالعرض. وليس الحكم على شئين أنهما واحد لحاسة واحدة بل لحاستين معا، ولهذا متى انفردت بهذا الحكم حاسة واحدة عرض لها الفلظ. مثال ذلك إذا

---

٢ أنه لقد كان [ فـ رـ ٥٥ ] (أنه) فـ ر أنه كان رـ ٥٥ / ٨ والحلاوة [ فـ ٥ ] والحلوة فـ /  
 ١٠ [هذا...أن] ر < > رـ ٥٥ / ١٠، ١٢، ١٢ [ابن] بن فـ ر / ١٢ [انها] أنه ر

---

٢ أنه لقد كان [ ش ط ح ل م ] أنه كان ت / ٦ قضاء [ القضاء ] تـ اـ ب ج د، ش /  
 ١٠ [هذا...أن] ش ح



حكمتنا بالبصر على ان الأصفر مر، (١.١) من قبل أنه قد أدركنا المرارة والصفرة في شيء واحد بعينه بحاسة البصر وحاسة الذوق. وللباحث أن يبحث لم مرنا ندرك هذه الحسوسات المشتركة بأكثر من حاسة واحدة، وإنما كان ذلك لنلا يذهب علينا مفايرة الحسوسات المشتركة للحسوسات الخاصة. وإنما كان ذلك لازماً لأنه لو فرضنا مثلاً أن البصر هو الذي يدرك هذه دون سائر الحواس لقد كان البصر يمرض له أن يذهب عليه تمييز الأبيض من المقدار والشكل، من قبل أن المقدار واللون يلزم كل واحد منهما صاحبه، أعني أنه لا يدرك اللون إلا مع المقدار. فاما الآن فلما كان المقدار والشكل يدركهما غير البصر لم يمرض للبصر أن يظن أنهما ومدركه شيء واحد.

---

٢ [المشتركة للحسوسات] ف / ٧ يظن [د] ر

---

٦ والشكل [ا] ت [ب ج د هـ] ش

## القول في الحاسة المشتركة

ولما كنا نبصر مثلاً ونحس بأن نبصر ونسمع ونحس بأن نسمع وكذلك الأمر في حاسة حاسة، فقد يجب ضرورة أن يكون إحساسنا بأننا نبصر إما بالبصر وإما بقوة أخرى. وكذلك الأمر في حاسة حاسة وذلك أن كل حاسة نجدّها تحس محسوسها الخاص بها وتحس أنها تحس. لكن إن كان ذلك كذلك لزم أن يكون للحاسة الواحدة بعينها إدراكاً، إدراك المحسوس ٥ وإدراك أنها تدرك، فيكون مثلاً للبصر محسوسان، اللون وإدراك اللون. وإن كان الأمر كذلك لزم عن ذلك أحد أمرين؛ إما أن يكون هذان المعنيان مدركين لقوتين في حاسة حاسة، فيجب أن تكون حاستان للمحسوس الواحد بعينه، الحاسة التي تحس والحاسة التي تحس أن تكون تلك تحس، وذلك شنيع؛ وإما أن نضع أن الشيء يحس نفسه حتى يكون الفاعل هو المتفعل. لكن إن فرضنا هذين الإدراكين لقوتين أعني لحاستين، فقد يلزم أيضاً في تلك الحاسة ما لزم في ١٠ الأولى، وذلك أنه يجب أن يوجد لها إدراكاً: إدراك لمدركها الأول وهو إدراك الحاسة الأولى، وإدراك أيضاً أنها تدرك. فإن فرضنا هذا لقوتين مرت الحواس إلى غير نهاية وذلك مستحيل، فيجب لذلك أن يفرض ولا بد قوة واحدة تدرك الأمرين جميعاً. وإذا كان قطع ما لا نهاية له واجباً فالأخلق أن نفعل ذلك في أول الأمر وتنزل أن هذه الحاسة هي التي تدرك محسوسها وتدرك أنها تدرك. إلا أن هذا القول أيضاً فيه موضع شك. وذلك أنه إن كان البصر إنساناً ١٥

---

٢ حاسة [حاسة] ف > ف / ٦ [مثلاً] ر > ر. / [وإدراك اللون] ف > ف /  
 الأمر كذلك كذلك الأمر ر / ٩ نفسه ر بعينه ر / ١٠ الإدراكين] ف > ف /  
 ما لزم ما يلزم ر / ١٥ إنساناً ر ليس ر

---

٥

١٠

١٥

يدرك اللون وكان يدرك أنه يدرك، فيجب أن يكون الإدراك بعينه لونا. فنقول إنه من البين  
 بنفسه أن البصر ليس يدرك معنى واحدا ولذلك ليس يلزم أن يكون كل ما يدركه البصر فهو  
 لون. والدليل على ذلك أنا قد نحكم بالبصر ونحن لا نبصر لونا، وذلك إذا حكمنا على الظلمة  
 وعلى الضوء، ولكن ليس حكمنا على الظلمة والضوء على مثال واحد. وأيضا فإن لنا أن نسلم  
 أن نفس الإبحار مثلا هو لون، وذلك أن الناظر يصير عند إدراكه اللون كله ملونا. والسبب  
 في ذلك أن الحاس يقبل المحسوس ويتشبه به، لكن يقبل المعنى المحسوس خلوا من الهيولى  
 وهو خارج النفس في هيولى. ولذلك تكون المعانى المحسوسة إذ فارقت الهيولى وصارت في  
 النفس إحساسات وخيالات لا لون ولا حرارة ولا برودة ولا غير ذلك من المحسوسات.

وفعل المحسوس خارج النفس في تحريكه الحاسة وفعل الحس الذى في الحاسة -أعنى  
 الكيفية التى يتكيف بها الحاس- في تحريكه القوة الحاسة هو واحد بعينه، فأما بالوجود فليس  
 هو واحدا بعينه، وذلك أن وجود المعنى المحسوس خارج الحس يخالف لوجوده في الحس.  
 ومثال ذلك أن الصوت الذى بالفعل خارج النفس حاله في تحريك آلة السمع كالسمع الذى  
 بالفعل في تحريكه قوة السمع. وإنما كان ذلك كذلك لأن الشيء يكون له سمع بالقوة كما يكون  
 له صوت بالقوة ويكون له صوت بالفعل كما يكون له سمع بالفعل. وأيضا فإن كان واجبا أن  
 يكون كل فعل يصدر عن فاعل وكل حركة تصدر عن محرك إنما يوجد في الشيء المنفعل، فقد

---

١ [يدرك] اللون ف < > ف. / ٢ [وعلى الظلمة] وعلى ر / ٤ [واحد] ر < > ر. /  
 ٥ يصير ف. ر ييصرف ر. / ملونا ر. ذولون ر / ٧ [في] ف < > ف. / إذا  
 إذا ف / ٩ [الحس] ف [ ] ف. / ١٠ يتكيف ر. تتكيف ر / ١٤ سمع ف. صوت ر

---

٢ ولذلك ت ب ج. ش ط. خ. ولكن ت ا د ه. ش خ ط ل م / ٥ ملونا ت ه. ذولون  
 ت ا ب ج د. ش ح ط ل م. ذواللون ش خ / ٦ يقبل ت ه. ش ل لا يقبل ت ا ب  
 ج د. ش ح ط خ م / ٧ إذا ت وإذا ش ط خ ل م / ١٢ آلة ت. ش

يجب أن يكون الصوت هو بنفسه السمع الذي بالفعل في الذي بالقوة. وذلك أن فعل الفاعل هو من جنس الفاعل وهو موجود في المنفعل، ومن قبل ذلك ليس يجب أن يكون كل محرك يتحرك، على ما تبين في الأقاويل الكلية. (١٢) ففعل الصوت هو صوت أو تمويت وفعل السمع هو سمع أو سماع، (١٣) ولذلك كان السمع ضربين والصوت ضربين أعنى بالقوة وبالفعل، وكذلك الأمر بعينه في سائر الحواس والمحسوسات. فإنه كما أن الفعل والانفعال هما في المنفعل لا في الفاعل، كذلك فعل المحسوسات هو في الحواس وفعل الحواس هو في الحاس الأول. (١٤) إلا أن لبعض هذه الأفعال اسما مثل التمويت والسمع، وفي بعضها ليس لأحدهما اسم. فإن فعل البصر يقال له إبصار وأما فعل اللون في الحاسة فلا اسم له في اللسان اليوناني. (١٥)

١٠. ولما كان فعل المحسوس والحاس واحدا إلا أنها في الوجود مختلفان، فقد يجب ضرورة أن يكون فسادها مما وسلامتها مما. وهذا لازم فيها إذا كانت بالفعل فاما إذا كانت بالقوة فلا. إلا أن الطبيعيين المتقدمين (١٦) لم يصيبوا فيما قالوا من ذلك حين قالوا إنه لا يكون شئ أبيض ولا أسود دون بصر ولا طعم دون ذوق. وذلك أن ما قالوه من ذلك هو صحيح من وجه

- ١ في الذي ر (في) ر٥ / ٢ (هو صوت) ر < > ر٥ / وفعل وفعل ف /  
 ٤-٣ وفعل السمع وفعل السماع ر / ٤ (هو سمع) ر < > ر٥ / ٦ الفاعل ف٥ الفعل ف /  
 في الحواس ف٥ في الحاس ف ر / (وفعل الحواس هو في الحاس) وفعل ر /  
 ٧ الحاس ر٥ الحس ر / ٨ في لسان ر / ١١ وسلامتها (مما) ر < > ر٥ /  
 ١٢. الطبيعيين ر / ١٢ قالوه قالوا ف

- ٤-٣ وفعل السمع) ت ب، ش ح ط م وفعل السماع ت ا ج د ه، ش خ ل / ٦ في الحواس) ت، ش / ١٢ قالوه) ت ا د، ش يقولونه) ت ج قالوا) ت ب ه

وغير صحيح من وجه، وذلك أنه لما كان الحس والمحسوس يقال على ضربين -على ما هو محسوس بالفعل ومحسوس بالقوة- فإن ما قالوه هو صادق على المحسوس بالفعل، وذلك أنه لا يكون محسوسا بالفعل إلا مع وجود الحواس، وأما بالقوة فليس يلزم أن يوجد المحسوس مع وجود الحواس. فالقدماء انما اخطأوا لأنهم لم يفصلوا ذلك واطلقوا القول فيما شأنه أن يكون مقيدا.

٥

ولذلك لما كان الاتفاق الموجود في النعم صوتا وكان الصوت والسع شيئا واحدا بيمينه وكان الاتفاق نسبة ما بين النعم، فقد يجب أن يكون الساع بالفعل نسبة ما، وكذلك الأمر في حاسة حاسة. ومن قبل ذلك قد يفسد كل واحد منها إذا أفرطت هذه النسبة، مثل فساد السع عند الصوت المفرط في الحدة والمفرط في الثقل، ومثل فساد الذوق عند الطعم المفرط والبصر عند الضياء والظلمة والشم عند الرائحة القوية الحلوة والمرّة؛ والسبب في ذلك كله أن الحس الطبيعي إننا وجوده في النسبة المعتدلة. ومن أجل أن الحس نسبة من النسب، صار الحامض والحلو والمالح إذا أدنيت من الحاسة الشبيهة بها وهي خالصة كانت لذيدة، وبالجملّة الحسوسات المختلطة على اعتدال أخرى أن تكون نسبة من الأطراف. مثال ذلك أن الصوت المركب من الحاد والثقيل أخرى أن يكون نسبة من الصوت الثقيل أو الحاد، ولذلك كانت

١٠

---

٢ بالقوة [فليس يلزم] ف / قالوه [قالوا ف / ٢ [يلزم] ر < > ر٥ / ٤ اخطأوا  
اخطأوا ف ر / لم لا ف / ٧-٨ [ما...في حاسة] ر < > ر٥ / ٩ والمفرط والمفرط ف /  
ومثل [ومثال ف / ١١ النسبة] ر٥ نسبة ر / ١٤ نسبة] نسبة ف / أو الحاد والحاد ف ر

---

١ [وغير صحيح من وجه] ت، ش / ٢ ومحسوس [وعلى ما هو محسوس ت، ش / قالوه]  
ت، ش / ١٠ والحلوة ت ب ج، ش / ١٤ نسبة] ت، ش

المختلطة الذ في الحس وكذلك الحال في المختلطة من الحار والبارد عند حاسة اللمس مع الحار والبارد. وبالجمله فالحس نسبة فإذا أفرطت تلك النسبة أفسدت الحاسة وأذنتها.

ومن البين بنفسه أن كل واحد من الحواس يحكم على محسوسة الخاص به ويحكم مع ذلك على الفصول المضادة التي في ذلك المحسوس. مثال ذلك أن البصر يحكم على اللون الذي هو خاص به ويحكم على الأبيض والأسود، وكذلك الأمر في سائرهما. ولما كنا إنما نحكم على الأبيض والأسود بقياس كل واحد منهما إلى الثاني (١٧) وكذلك في كل متضادة موجودة في حاسة حاسة، فقد يجب أن يكون الحكم على اختلاف هذه المتضادة أيضا لقوة أخرى غير القوة التي تدرك جنس تلك المضادة. وذلك أن الحكم على اختلاف المحسوسات المتضادة هو حكم على محسوس كالحكم على المحسوسات انفسها. (١٨) فنقول إنه من البين بما أقوله (١٩) أن الحاس الأقصى ليس هو في حس اللمس مثلا في اللحم ولا هو في العين في حس البصر وكذلك الأمر في سائر الحواس. وذلك أنه لو كان الحاس الأقصى في البصر في العين مثلا والحاس الأقصى في الذوق في اللسان، لكان يجب إذا حكمنا أن الحلو غير الأبيض أن نحكم بقوتين مفترقتين. وذلك أن الذي يدرك الحلو على هذا النحو هو غير الذي يدرك الأبيض، إذ كان الذي يدرك الأبيض يكون في العين والذي يدرك الحلو يكون في اللسان. ولو كان ذلك كذلك لما صح منا الحكم أن الأبيض غير الأسود، وذلك أن الحاكم بأن هذا غير هذا يجب أن يكون واحدا من

---

١ الذّا ر. التي ر / حاسة] ف. الحاسة ف / ٨ المتضادة [«هو حكم على المحسوسات»]  
هو حكم] ف / ٩ الحاس] ر. الحس ر / ١٠ الأقصى] ر. اقصى ر / الأقصى [«في  
العين»] ر / ١١ [«في البصر» ر في الابصار ر / في البصر] «وكذلك الأمر في سائر  
الحواس وذلك أنه لو كان الحاس الأقصى في الإبصار» ف / ١٢ إذ] ر. إذا ر

---

١ الذّا التي ت، ش / ١-٢ [«عند...والبارد» ت، ش

جهة إثنين من جهة. (٢٠) ولو أمكن أن يكون الحاكم على الشئين المختلفين إثنين، لكانت إذا أحسنت أنا هذا المشار إليه حاراً واحسنت أنت شيئاً آخر أبيض لغضبت أنا بأن ما أحسنت أنا غير ما أحسنت أنت من غير أن أحس أنا ما أحسنت أنت، وذلك مستحيل. فمن جهة ما هما متغيران وجب أن يكون الحكم لإثنين، ومن جهة أن أحدهما غير الآخر وجب أن يكون الحكم لواحد. وذلك أنه كما يجب أن يكون رجل واحد بعينه هو الذى يقول إن هذا غير هذا، كذلك يجب أن تكون القوة التى بها يحكم الرجل الواحد على أن الحلو غير الأبيض قوة واحدة بعينها. وإذا كان ذلك كذلك فمن البين أنه ليس يمكن أن يقضى على المحسوسات المتفرقة أو المختلفة بقوى مختلفة.

وأما (٢١) أن هذا النحو من الإدراك مع أنه لقوة واحدة يجب أن يكون فى آن واحد فذلك بين من أنه كما أن الواحد منها بعينه يقول إن الغير غير الشر فى آن واحد كذلك من قال فى أحد الشئين إنه غير فى آن ما ففى ذلك الآن يقول فى الآخر إنه غير، إذ كانت الفيرة إضافة بين شئين والمضافان يوجدان مما بالفعل. (٢٢) وليس هذا هو الآن الذى يقال على طريق المجاز لأن ذلك منقسم، (٢٣) وأنا يقال فيه إنه غير منقسم من قبل أن فيه الآن الغير منقسم بالحقيقة.

لكنه غير ممكن أن يكون شئ واحد بعينه يقبل أشياء متضادة ويتحرك منها فى آن واحد، من طريق ما هو واحد وغير منقسم. ومثال ذلك أن هذا الشئ إذا كان حلواً فإنه يحرك

---

١ لكانت] لكنت ر / ٢ [ال]حاراً ر / [بأن ما أحسنت أنا] ف < فـ / ٥ رجل  
الرجل ر / ٦ الحلوا] ال[واحد]حلور / ١٠ [كذلك من قال فى أن واحد فذلك بين من  
أنه كما أن الواحد منا بعينه يقول أن الغير غير الشر فى أن واحد] كذلك ر /  
١١ الآخر [أنه] ر < رـ / الفيرة] فـ الفيرة ف

---

الحاس (الاول ب) ضربا (٢٤) من الحركة وإذا كان مرا حركة بضد تلك الحركة، وكذلك تحريك الأبيض للبصر هو ضد تحريك الأسود له. فإذا حكم الحس أن هذا مخالف لهذا بأن ذلك حلو وهذا مر وهو قوة واحدة غير منقسمة فقد انفل مما عن الأضداد من جهة ما هو غير منقسم وذلك مستحيل. وإذا كان ذلك كذلك فهل يمكن أن نقول في هذه القوة الحاكمة على الأضداد ٥ مما أنها واحدة بالعدد (٢٥) غير منقسمة ولا مفترقة وهي بالمعاني التي تقبلها مفترقة منقسمة حتى ينفك بهذا من هذا الشك، فتكون من جهة ما هي منقسمة تدرك الأشياء المفترقة ومن طريق ما هي غير منقسمة تقضى عليها بالاختلاف، فتكون على هذا بالوجود منقسمة وأما بالمكان والعدد غير منقسمة. فنقول إن ذلك غير ممكن، أعني أن تكون هذه القوة واحدة بالعدد كثيرة بالصور والموجودات، فإنه إما يمكن أن يكون شيء واحد غير منقسم بالعدد قابلا للأضداد مما بالقوة لا بالفعل والوجود. مثال ذلك أن الجسم الواحد بعينه يمكن أن يقال فيه إنه حار وبارد ١٠ مما بالقوة فأما بالفعل فذلك غير ممكن إلا من جهة ما هو منقسم أن يكون جزء منه حارا وجزء منه باردا. فيجب أن لا تكون هذه القوة تقبل صور المحسوسات المتضادة إن كانت هذه القوة

---

١ الحاس ف. الحس ف / (الاول ب) ضربا [الآن ضربا ف ر / ٢ انفل] انفل ف /  
 ٥ بالمعاني ف. بالمعني ف / تقبلها ف. تقبله ف / ٧ منقسمة [تقضى عليها بالاختلاف  
 فتكون على هذا بالوجود منقسمة] وأما ف / ٨ غيراً ف فغير ف. / بالعدد ر بالموضوع  
 ر. / ٩ بالصور والموجودات ر بالصورة والوجود ر. / بالعدد ر بالموضوع ر.  
 ١١ [هوا ر > ر. / ١٢ ان لا] الار / صوراً ر. صورة ف ر

---

١ (الاول ب) ضربا في الآن ضربا ت ا ب ج. ه. ش الآن ضربا ت ج د / ٥ بالعدد  
 بالموضوع ت. ش / ٨ غيراً ش فغير ت / بالعدد بالموضوع ت. ش / ٩ والموجودات  
 ت ا ج. ش والوجود ت ب د ه. / بالعدد بالموضوع ت. ش / ١١ منقسم > أي > أن  
 ت. ش / ١٢ صوراً ت. ش



الحسية الواحدة تجرى هذا الجرى، أى تكون واحدة بالعدد كثيرة بالوجود والماهية. فإذا كان هذا مستمنا فنقول بل هذه القوة واحدة بالعدد وكثيرة بالأطراف والآلات، بمنزلة النقطة التي هي مركز الدائرة إذا أخرج منها أكثر من خط واحد إلى المحيط. (٢٧) وذلك إنه كما أن هذه النقطة هي كثيرة من جهة أطراف الخطوط التي تخرج منها وهي واحدة غير منقسمة من جهة أنها نهاية لجسيمها، كذلك هذه القوة أعني المشتركة الحاسة هي واحدة من جهة أنها تنتهي إليها جميع المحسوسات وهي كثيرة من جهة الآلات أى الحواس. فمن طريق ما هذه القوة تشبه النقطة فهي تقضى على الأشياء المختلفة أنها مختلفة، ومن طريق الحواس المرتبة لتوصيل المحسوسات إليها تشبه أطراف الخطوط وتدرك أشياء مختلفة بالحواس. فقد تبين من هذا القول أن هاهنا قوة مشتركة لجميع الحواس هي المبدأ.

- ١٠ قال: ولما كان القدماء قد اتفقوا على حد النفس بهذين الفعلين خاصة أعني من قبل الحركة في المكان ومن قبل الإدراك الذي يرى أنه التصور بالعقل والإحساس، وكان قد يظن أن التصور بالعقل والفهم من جنس الحس وذلك أن التصور كأنه إحساس ما إذ كانت النفس في كل واحد من هذين تدرك الشيء وتقبل معناه دين صورته، (٢٨) وكان القدماء يقولون إن الفهم والإحساس شيء واحد بعينه مثل ابن دقليس. فإنه قال في موضع إن العقل في الناس إنما يحكم ويقضى على الشيء الحاضر المحسوس. وقال في موضع آخر (٢٩) إن من قبل ذلك صار الفهم يتغير فيهم دائما، بمعنى مثل الفلظ والنسيان. ومثل ذلك قال امبروش حيث قال في الحس إنه يجري مجرى العقل. (٣٠) فقد ينبغي أن نفحص هاهنا عن الحق في ذلك. وذلك أن

---

١ أ / ر ان ر / بالعدد ر بالموضوع ر / ٤ من <واحدة> ر / ٥ هذه ر / هي ر / القوة فـ قوة ف / ١١ الادراك ر المعرفة والادراك ر / وكان قد ر / وقد ر / كان ر / ١٧ <نفيحص> نفحص ر

---

١ بالعدد بالموضوع ت، ش / ٢ بالعدد ت، ش / (بالأطراف والآلات) ت، ش /  
٩ المبدأ لهم ت، ش / ١٦ مثل الفلظ ش في الفلظ ت

هاذلا، جميعا يظنون أن التصور بالعقل جسماني كالإحساس لأنهم امتقدوا أن الإحساس والفهم إنها يكون بالشبيه، ولما كانت هاتان القوتان تدرك الأجسام لزوم أن تكونا جسما، على ما لخصناه قبل من مذهب القدماء في ذلك. (٢١)

٢٩٤٢٧

قال: على أنه كما أنهم قالوا في سبب المعرفة فقد كان يجب عليهم أن يقولوا في سبب الفلظ فإن الفلظ أكثر وجودا في الحيوان وزمان وجود النفس جاهلة غالطة أطول من زمان وجودها عامة.

٢٩٤٢٧ ب

قال: ومن قبل أن سبب المعرفة هو الشبيه الموجود فيها عندهم، قد يجب عليهم إما أن يقولوا بقول الوسطانيين (٢٢) من أن جميع ما يستحق في الذهن ويتصور فيه هو حق، أعني أنه ليس هاهنا غلط أصلا إذ كان ليس تدرك النفس إلا ما هو موجود فيها من طبيعة الأشياء، أو يقولون إن الأشياء تنقسم إلى الشبيه وال ضد. فإذا أخذت الشبيه الذي هو شبيه لم تفلظ وإذا أخذت الضد على أنه شبيه غلطت. ولكن يلزم أمر شنيع (٢٣) وذلك ألا يعرض الفلظ في الضدين على السواء وألا يكون أحد الضدين عندنا معروفا لأنه ليس فيها شبيه.

٢٩٤٢٧ ب

قال: فنقول نحن إنه يظهر أن الإحساس ليس هو العقل والفهم. وذلك أن الحس موجود في جميع الحيوان، ومعروف أن العقل ليس يوجد في كله، بل في يسير منه. وأيضا فإن الأشياء الكلية والجزئية متضادة ونجد العقل صدقه في أحد هذين الضدين أكثر من

١٥

---

٢ كانت] كان ف / ٤-٥ سبب الفلظ] سبب الفلظ ف / ٨ فيه] ر • فينا ف ر / ١٠  
 [الشبيه الذي هو شبيه لم تفلظ وإذا أخذت] ف / ١٢ في الضدين] ر • في التصديق ر /  
 ١٥ هذين] هاذين ر

---

٨ فيه] ت، ش / ١٢ [الفهم] ت، ش

الكليات، وخطاه في الضد الآخر أكثرها وهو الجزئيات، وأما الحس فالأمر فيه بالضد، أعني أن صدقه في الجزئيات أكثرى (٢٤) وخطاه في الكليات أكثرى. والقوة المميزة قد يمكن أن تكذب وليس هي موجودة في شيء من الحيوان ما لم يكن فيه نطق، وإنما كان التمييز بالعقل ليس يوجد إلا فيما له نطق لأن التخيل هو غير الحس وغير التمييز بالعقل. والتخيل لا يحدث دون حس ودون التخيل لا يكون فهم ولا رأى أيضا.

فأما أن التخيل ليس هو والتصوير بالعقل والرأى شيئا واحدا بعينه فذلك بين (٢٥) من أنه متى أردنا أن نخيل أشياء قد سلف إحساسنا لها أمكننا ذلك، ومتى شئنا بهذه القوة أن نخترع مثالات وخیالات لأشياء لم نحسها قبل ولا يمكن أن تكون محسوسة فعلنا. فأما أن نطن أن هذا كذا أو نصدق به فليس ذلك إلينا أعني لاختيارنا، بل التصديق شيء ضروري لنا وكذلك التكذيب. وأيضا متى ظننا شيئا مهولا سيحدث أو شيئا مدمرا أو مشجعا انقلطنا عن ذلك انفعالا ما، لا انفعال من حضرة ذلك الشيء المشجع، وأما متى تخيلنا الشيء المدمر أو المشجع فإنه يكون انفعالنا عند تخيله مثل انفعالنا عند حضوره ومشاهدة ذلك. (٢٦)

قال: وفصول الرأى نفسه هي العلم والظن والفهم واضداد هذه، وستكلم في هذه في غير

هذا الموضع. (٢٧)

١ وخطاؤه ف ر / الجزئيات ف ر / ٢ وخطاه ف ر • وخطا ف [ ] ر / في الكليات  
أكثرى ر < > ر • ٣ هي / هو ر / ٢ [من] ف < > ف • ٨ مثالات ف • مثالت ف ر /  
وخیالات ر • وحالات ر / ٨-٩ فاما ان نطن ان هذا كذا او نصدق فاما ان هذا كذا  
ونصدق ف ر [ان] كذا كذا ف • فاما ان نطن ان كذا كذا او نصدق ر • ١١ [لا] ر  
< > ر • [متى] ر < > ر • تخيلنا ف • تخلنا ف ر

٩-٨ فاما ان نطن ان هذا كذا او نصدق ش ان كذا كذا ت / ١٢-١٤ (وستكلم في هذه) ت، ش

## القول في التخیل

ولما كان التصور بالمقل ظاهراً أنه غير الإحساس ، وقد يظن أن التصور بالمقل منه تخيل ومنه رأى أى تصديق ، فقد ينبغي أن نلخص أولاً الأمر في قوة التخیل ثم نتكلم بمد ذلك في القوة الناطقة. فنقول إنه إن كان هاهنا فعل حادث فينا يسمى تخيلاً لا على طريق الاستعارة كما يسمى بذلك الحس الكاذب كثيراً ، (٢٨) فهو ضرورة إما قوة من القوى التي هي الحس أو الظن أو العقل أو العلم ، (٢٩) وإما قوة أخرى غير هذه القوى و حال لنا غير هذه الأحوال نسبر بها الأشياء الموجودة أى نختبرها وهي أيضاً أحد ما يقال بها فينا إنها صادقة أو كاذبة .

قال: فأما أن التخیل ليس هو حساً فقد تبين من هذه الأشياء التي أقرها. أحدها أن لحس لما كان ضريين - إما حس بالقوة مثل البصر في الظلمة إذ لم يفعل فعله ، وإما حس بالفعل مثل البصر في الضوء - وكان قد يوجد في التخیل شيء ليس هو واحد من هذين ، أعني الحس الذي بالقوة والذي بالفعل ، وهو التخیل الذي يكون في النوم ، فبين أن التخیل غير الحس . ودليل ثان وهو أن الحس إنما يكون أبداً عند حضور المحسوس فأما التخیل فقد يكون عند غيبة المحسوس . ودليل ثالث وهو أنه لو كان التخیل هو الحس نفسه لقد كان يجب أن يوجد التخیل في جميع البهائم والحشرات وليس الأمر كذلك ؛ مثل الحيوان الذي لا يتحرك إلى الحسوسات في غيبتها ، مثل الدود والذباب . (٤٠) ودليل رابع وهو أن الحس صادق

٥٢٨آ

---

٢ [الأمر] ر < > ر٥ / ٥ [الكاذب] ر < > ر٥ / ٦ [أو العلم] ر أو علم ف / [الأحوال] ال[حال] [أحوال] ر / ٧ [كاذبون] ف . كذوبون ف / ٩ [إذا] ر إذا ر٥ / فله ر في ر٥ / ١١ [بالقوة] فعل ر / ١٥ [الحسوسات] ر٥ محسوسات ر / [الدود] الدور ر

---

٦ أو العلم أو العقل ت ، ش / ١٥ والذباب والنحل ش

دائما (٤١) ، فاما التخيل فأكثره كذب. ودليل خاص وهو أنا إذا أحسنا الشيء إحساسا حقيقيا لم نقل إننا تخيليه بل إننا نقول ذلك إذا لم نحققه بالحس. مثال ذلك أنا إذا أحسنا أن هذا إنسان لم نقل إننا تخيل أن هذا إنسان، بل إننا نقول ذلك إذا لم نتبينه جدا. وأيضا فإنه قد يتخيل من هو مفضى العين كما قلنا. (٤٢) وأيضا لو كان التخيل علما وعقلا لقد كان يجب أن نصدق به دائما لكننا لا نصدق به دائما، فقد يجب أن يكون ليس بعلم ولا عقل. وإذا لم يكن علما ولا عقلا فقد بقي أن ننظر هل هو ظن إذ كان الظن قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا. كالحال في التخيل. لكن الظن يتبعه التصديق ضرورة وليس لشيء من البهائم التي لها التخيل تصديق. ولما كان كل ظان مصدقا وكل مصدق قاننا وكل قانع ناطقا، لزم أن يكون كل ظان ناطقا، فلو كان التخيل ظنا لقد كان كل متخيل ناطقا.

ومن البين أيضا أن التخيل ليس هو ظنا مقترنا بحس ولا قوة مركبة من ظن وحس من قبل أنا نظن بالشيء ولا نحسه في وقت الظن. وبالجمله فبما قيل من أن التخيل ليس هو واحدا من هذه القوى بين أنه ليس مركبا من أكثر من واحد منها. وأيضا لو كان التخيل هو الظن والحس معا لكان الظن والحس هما لشيء واحد بالذات وليس يمكن ذلك. لأن الظن هو لهذا

٢ نقل | نقول ف ر / ٢ | لم نقل أنا | ف ر < > ف ر / | تخيل أن هذا إنسان | ر | هذا |  
 ف / ٤ | وعقلا | ر | او عقلا ر / ٥ | الاكنا...دائما | ر < > ر / ٦ | قد | ف < > ف ر /  
 ٧ | التصديق | ر < > ر / ٨ | مصدق | مصدقي ف / | لزم أن يكون | ف < > ف ر / | ظان |  
 ظن ف / ١٠ | من | < قوة > | ظن ر / ١٢ | من | واحد ر / ١٢ | هما | ر < > ر

٤ وعقلا أو عقلا ت، ش / ٤-٥ أن نصدق | ش ح ل / ٥ | بعلم علم ت، ش / ٨ | اوكل  
 مصدق | ت، ش / | قاننا | ش ط ل م وقاننا ش خ حقيقا قاننا ش ح ل / وحقيقا ت  
 وقاننا ت / ١٠ | قانع | ت / ١٠، ش ط خ ل م حقيق ت ش ح

الأبيض أنه جيد والحس هو له أنه أبيض فقط أو غير ذلك من الأمور المحسوسة. وإنما كان ذلك واجبا لأن التخيل هو لشيء واحد ولو كان الظن والحس لشيء واحد لكان الظن بالحسوس من جهة ما هو محسوس أنه جيد لا بطريق العرض، مثل أن نظن بالأبيض الذي نحسه أنه جيد أو ردي. وهو بين أن الظن بالحسوس أنه جيد أو ردي هو بطريق العرض، ومن الدليل على أن الظن والحس ليس هما لدرك واحد بعينه أنهما كثيرا ما يتعاندان في الشيء الواحد بعينه. ٥ وذلك أنا نحس أشياء كاذبة ولنا مع ذلك فيها اعتقاد صادق بخلاف ما نحس منها. مثال ذلك أنا ندرك بالبصر أن مقدار الشمس مقدار قدم وقد قام البرهان عندنا على أنها أعظم من الأرض مرارا كثيرا. فقد يلزم إن كان الحس والظن في أمثال هذه الأشياء لدرك واحد بعينه أن يكون الإنسان إما أن يطرح الاعتقاد الصادق وهو سليم الذهن والحواس من غير أن يعرض له دليل ينقله عنه، وإما أن يكون بعد ثابتا عليه فيعتقد المتضادين معا ويكون الشيء في نفسه صادقا وكاذبا معا في زمان واحد. ومحال أن يعود الاعتقاد الصادق كاذبا من ذاته لكن إننا يصير كاذبا إذا انتقل الأمر في نفسه وتغير من غير أن يثمر به. وإذا كان محالا أن يكون الشيء بعينه صادقا وكاذبا ومحال أن يتغير الصادق من ذاته من غير أن يتغير الأمر، فمحال أن يكون الظن والحس لشيء واحد بعينه. فقد تبين من هذا القول أنه ليس التخيل واحدا من هذه القوى ولا مركبا من أكثر من واحد منها، لكن جوهر هذه القوة ما أقوله. وذلك أنه إن كان قد توجد ١٥

١ [هو] ر < > ر • / كان [يكون] ذلك ف ر / ردي ف ر / ردي ف ر /

٥ يتعاندان ر يتغايران ر • / ٦ اعتقاد اعتقد ف / ٨ كثيرة ر / ١٠ المتضدين ر /

١٢ كاذبا [من ذاته لكن إننا يصير] ر / [إن] ف < > ف • / ١٥ القوة هو ر

١ كان ذلك [يكون ذلك ت، ش / ٥ يتعاندان] يتغايران ت، ش / ١٥ القوة ت ب ج

د ه القوة هو ت ا، ش

أشياء تتحرك من غيرها وتحرك غيرها وكان التخييل يظهر من أمره أنه قوة متحركة من شيء ومنفصلة عن محرك وأنه ليس يمكن أن توجد دون حس. بل إننا تكون في الأشياء المحسوسة وفي الحيوانات التي الحس الكامل لها موجود، وكان يمكن أن تحدث في النفس حركة من الحس الذي بالفعل كما تحدث في الحواس حركة من المحسوسات. فقد يجب أن يكون التخييل ليس هو شيئا غير قوة واستكمالها بالمعاني الموجودة في الحس المشترك على جهة ما تستكمل هذه القوة بالمحسوسات التي خارج النفس. وقد يجب إن كان التخييل استكمالاً وحركة بالحس الذي بالفعل أن تكون هذه الحركة وهذا الاستكمال شبيه بالحس فيما يلحق الحس ويوجد له، وأن تكون هذه الحركة غير ممكن فيها أن توجد خلوا من الحس ولا فيما لا حس له من الحيوان، وأن يكون ما نه هذه القوة من الحيوان يفعل بها ويتفعل من أشياء كثيرة وتكون صادقة وكاذبة كالحال في الحس وهكذا يوجد فيه. وإننا يلزم أن يكون التخييل يعرض فيه الصدق والكذب إذا كان حركة من الحس الذي بالفعل، لما يعرض في الحس من الصدق والكذب. وذلك أن الحس منه ما هو صادق في الأكثر وهو الحس الذي يكون للأشياء الخاصة، ومنه ما هو كاذب في الأكثر (٤٢) وهو المحسوس الذي بالعرض، مثل أن هذا الأبيض زيد أو عمرو والمحسوسات المشتركة مثل الحس بالمقدار والحركة. وإذا كان هذا هكذا (٤٤) فقد يجب أن يعرض للتخييل من ذلك أي من الكذب ما عرض للحس وأكثر. أما أولاً فلأن الحركة التي

---

٥ الحس] ر الحاس ر / ٧ بالحس] بال[>فعل<] حس ف / ٩ القوة [من] ف > ف ٥ /  
 ١٤-١٢ زيدا وعمرو ر / ١٥ [أما] ر > ر ٥

---

٥ واستكمالها] استكمالها ت، ش / ٩ ما] ش من ت / ١٠ يوجد الأمر فيه ت، ش

- تحدث في التخيل من الحس الذي بالفعل تخالف الحركة التي في الحس من المحسوسات من أجل أنها تحدث في التخيل عند غيبة المحسوسات فيمرض الكذب له أكثر مما يمرض للحس ولا سيما إذا بعد عن المحسوس. وأما ثانيا فلأن تحريك هذه الثلاثة الأصناف من الحس للقوة المتخيلة يخالف بعضها بعضا: فالتخيل الذي يكون للمحسوسات الخاصة إذا كان الحس قد أدركها قبل (٤٥) يكون ولا بد صادقا، والتخيل الذي يكون للصنفين الآخرين من المحسوسات قد يكون كاذبا وإن أدركها الحس، إذ كان الحس قد يغلط فيها.
- فإن كان ما وضعنا من هذه القوة من النفس ليس يمكن أن يعطى سبب وجودها ولا سبب جميع ما يمرض فيها إلا من الجهة التي قلنا فيها وهو أنها حركة عن الحس الذي بالفعل، فالتخيل ضرورة هو حركة من الحس الذي بالفعل. ولما كان البصر حاسة هي أشرف الحواس وكان لا يتم إلا بالضوء، سميت هذه القوة باسم مشتق من اسم الضوء في اللسان اليوناني. وأما هذه القوة فإنها وجدت في الحيوان ليتحرك بها عند غيبة المحسوسات حركات كثيرة على نحو حركته من المحسوسات، وذلك لطلب السلامة بالفرار من الضار وطلب النافع حتى تحصل السلامة في الحاليتين جميعا، أعني عند حضور المحسوسات الضارة والنافعة وعند غيبتها. وإننا جعلت هذه القوة في الحيوان العديم العقل عوضا من العقل وجعلت في الحيوان العاقل ليسلم بها عندما يعتري العقل تغير من التغيرات مثل مرض أو نوم أو غير ذلك. فقد قيل في التخيل ما هو ولم هو.

---

٢ [له] ر < > ر / ٢ [عن] ر < > ر / [تحريك] ر < > ر / ٥ أدركها [أدراكها] ف / تكون ر / صادقة ر / ٦ الحس [قد أدركه] إذ ف / ٧ فإن ر / فإذا ر / وضعنا ر / وصفنا ر / ٨ فيها] له ف / الجهة ر / جهة ر / ٩ [التخيل...بالفعل] ر < > ر / [البصر] ر < > ر / ١٠ بالضوء ر / القوة [يعنى التخيلة] ر / الضوف ر / ١٤ [عضوا] عوضا ر / العاقل] فـ العقل ف

---

- ١ التي في الحس التي تحدث في الحس ت ب ج د التي تحدث بجسم ت د، ش /  
 ٢ [له] ت ا، ش ح ط ل م / ٧ فإن كان] ت فإن يكون ش / وضعنا وصفنا، ش



## القول في القوة الناطقة (٤٦)

قال: فأما الجزء من النفس الذي به ندرك الإدراك المسمى عقلا وفهما، إن كان مفارقا لسانر قوى النفس بالموضع من البدن وبالمنى أو كان مفارقا لها بالمنى فقط دون الموضع، فقد ينبغي أن نبحت أولا عن المنى الذى به يفارق سائر قوى النفس ما هو وكيف هو، أعني ما التصور بالعقل وكيف هو. فنقول إنه إن كان التصور بالعقل موجودا فى القوى المنفصلة بمنزلة الإحساس على ما هو الظاهر من أمره، فأما أن يكون انفعاله عن العقول على نحو انفعال الحواس عن المحسوسات وأما أن يكون أبعد من الانفعال الحقيقى من انفعال الحواس، فيكون ليس يوجد فيه شئ من معنى الانفعال الذى فى الحواس. وذلك أن الانفعال الذى فى الحواس فإنه وإن كان ليس يوجد فيه معنى الانفعال الحقيقى وهو تغير الموضوع عند القبول، فقد يوجد فيه حال من أحوال التغير. فنقول إنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعولات غير منفصلة أصلا، أعني غير قابلة للتغير الذى يمرض للقوى المنفصلة من قبل مخالطتها للموضوع الذى توجد فيه هذه القوى، حتى لا يكون فيها من معنى الانفعال إلا القبول فقط، وأن تكون بالقوة مثال الشئ الذى تعقله لا الشئ نفسه. وقد تتصور هذه القوة على طريق التمثيل وذلك أنها القوة التى

١ الناطقة] فـ / ناطقة فـ / ٢ أو كان مفارقا [لسانر قوى النفس بالموضع من البدن وبالمنى أو كان مفارقا] فـ / ٤ أعني [أما] فـ ر > فـ ر / ٥ [بالعقل] موجودا ر > ر / القوى ر النفس ر / ٦ انفعاله انفعالا فـ / ٩ الموضوع] فـ / الموضوع فـ / ١٠ التغير ر النفس ر / [للموضوع] للمعولات ر / ١٢ بالقوة ر بالحس ر / مثال] مثل فـ / ١٢ أوذلك ر > ر

٢ ندرك] ندرك ت، ش ح ط ل م يدرك ش خ / ٤ ما ما هوت، ش / ٥ القوى النفس ت، ش / ١٢ مثال] ت ب ج، ش ط خ مثال هذا ش م مثال مثل ش ح مثل ت ا د ه، ش ل

نسبتها إلى المقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات ، إلا أن القوة التي تقبل المحسوسات هي مخالطة للموضوع الذي توجد فيه مخالطة ما وأما هذه القوة فقد يجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلا. وذلك أن هذه القوة التي تسمى العقل الهيولاني إن كانت تقبل الأشياء كلها أي تقبل صور الأشياء كلها فقد يجب ألا تكون هذه مخالطة لصورة من الصور، أي لا تكون مخالطة للموضوع الذي توجد فيه كما توجد سائر القوى الهيولانية. وذلك أنه لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين: إما أن تعوق صورة الموضوع التي القوة مخالطة لها الصور التي تقبلها تلك القوة، وإما أن تفيدها أعني أن تنير الصورة المقبولة. ولو كان ذلك كذلك لكانت صور الأشياء لا توجد في العقل على كنهها أعني أنه كانت تتغير صور الموجودات في العقل إلى صور هي غير صور الموجودات. فإن كان العقل من طبيعته أن يقبل صور الأشياء محفوظة الطابع فقد يجب أن تكون قوة غير مخالطة لصورة من الصور أصلا. وهذا هو الذي أراد أنكساغورس بقوله فيما حكى عنه إن العقل يجب أن يكون غير مخالط كيما يعرف. فإنه إن ظهر فيه ظاهر منع المبين أو غيره (٤٧)، أي إن ظهر في هذا الاستعداد صورة من الصور لزم من ذلك أحد أمرين: إما أن تكون تلك الصورة تمنع الصورة المبينة التي نريد أن نعرفها من أن نعرفها، إذ كانت معرفته لها هو قبوله لها، وإما أن تكون تفيدها إذا قبلتها. وإذا

---

٥ «[الأشياء] القوى ر / ٦ التي ر ه الذي ف ر / ٧ لها ف ه ر له ف ر / ٨ كنهها ر ه كيفيتها ر / انه ر اذ ر / ١١ ان ر < ر ه / [قوة] غير مخالط [لصورة من الصور] ر / ١٢ ظهرا ظاهرا ف ه / [فيه] ر < ر ه / ١٢-١٤ نريد...نعرفها ر يريد ان نعرفها من ان يعرفها ر ه

---

٧ لها ت. ش ط له ش ح خ ل م / ٨ كنهها ت كيفيتها ش / ١٢-١٤ نريد...نعرفها يريد ان نعرفها من ان يعرفها ت ب ج يريد ان يعرفها من ان يعرفها ت ا د تريد ان تعرفها من ان تعرفها ش ح تريد ان تعرفها ش ط خ ل م

كان الأمر في هذا العقل هكذا فليس طبيعته إلا طبيعة الاستعداد فقط (٤٨)، أعني أن العقل الذي بالقوة هو استعداد فقط لا شيء يوجد فيه هذا الاستعداد، وإن كان هذا الاستعداد هو في موضوع إلا أنه من قبل أنه ليس مخالفاً له لم يكن الموضوع له عقلاً بالقوة. وذلك بخلاف في سائر القوى الهولانية، أعني أن الموضوع لها جوهر من الجواهر إما مركب أي شيء مؤلف من صورة ومادة وإما بسيط وهي المادة الأولى.

فهذا هو معنى العقل المنفعل عند أرسطو على تأويل الإسكندر، وأما سائر المفسرين فإنهم فهموا من قوله إن العقل الهولاني يجب أن يكون غير مخالط أنه استعداد موجود في جوهر مفارق، إذ العقل الهولاني ينبغي أن يكون جوهرًا، والاستعداد نفسه ليس هو جوهر ولا هو جزء شيء، بل هو لاحق من لواحق الهوى والأسباب الهولانية هي أجزاء الشيء ذي الهوى. وبالجمله فالاستعداد هو فصل الهوى وليس يمكن أن يوجد الاستعداد في جنس وموضوعه في جنس آخر، أعني أنه يجب أن يكون الشيء المستعد لقبول العقل عقلاً. وعلى مذهب الإسكندر ليس العقل الذي بالقوة إلا الاستعداد فقط وأما الموضوع له فهو من جنس آخر من أجزاء النفس أو النفس بأسرها.

إلا أنه يلزم أيضاً هذا أمر شنيع وهو أن يكون جوهر مفارق وجوده في الاستعداد والقوة، وذلك أن القوة هي لازم من لوازم الأشياء الهولانية. ويلزمه أيضاً أمر شنيع آخر وهو أن يكون الاستكمال الأول من العقل أزلياً والآخر كائناً فاسداً. وأيضاً إن كان الإنسان إنساناً كائناً فاسداً

---

٢ موضوع] ف • موضع ف / ٤ الموضوع] ف • الموضوع ف / ٦ ال[«هولاني»] منفعل ر /  
٧ تكون ر / ٨ والاستعداد] ر لان الاستعداد ر • / ١٢ [من] ر < > ر •

---

٢-١ [أعني... فقط] ت، ش / ٦ الاسكندرا السكندر ت السكندر الفردوسي ش خ  
السكندر الفردوسي ش ح ل السكندر الفردوسي ش ط / ٨ والاستعداد] ش م • لان  
الاستعداد ت، ش / ٩ الهوى] ر • الهولاني ر / ١٦-١ [وايضاً... فاسداً] ف

باستكمال الأول فواجب أن يكون هذا الاستكمال كائنا فاسدا.

وإذا وفيت هذه الأقاويل قسطها من الشكوك ظهر أن العقل هو من جهة استعداد مجرد من الصور الهيولانية كما يقوله الأسكندر، وهو من جهة جوهر مفارق متلبس بهذا الاستعداد. أعني أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان هو شيء لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصال بالإنسان، لا أن الاستعداد شيء موجود في طبيعة هذا المفارق كما زعم ذلك المفسرون ولا هو استعداد محض كما زعم ذلك الأسكندر. وما يدل على أنه ليس استعدادا محضا أنا نجد العقل الهيولاني يدرك هذا الاستعداد خلوا من الصور ويدرك الصور وبذلك أمكن أن يعقل الأعدام، أعني من جهة إدراكه ذاته خلوا من الصور. وإذا كان ذلك كذلك فالشيء المدرك لهذا الاستعداد وللصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعداد.

- ١٠ فقد تبين إذا أن العقل الهيولاني هو شيء مركب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد هو من جهة ما هو متصل به عقل مستمد لا عقل بالفعل، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد، وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذي سيظهر وجوده بعد. وذلك أنه من حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلا بالقوة لا يمكنه أن يعقل ذاته ويمكنه أن يعقل غيره أعني الأشياء الهيولانية. وأما من جهة ما ليس يتصل به فيجب أن يكون عقلا بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل ما هاهنا، أعني أنه لا يعقل الأشياء.
- ١٥

---

٢ السكندر ف / جوهر ر / ١ الاستعداد [مجرد من الصور الهيولانية] ف / ٦ السكندر  
ف / ٨ (من الصور) ر < > ر / وإذا كان ذلك كذلك ر / وبذلك أمكن ر /  
١٥ [يتصل] ف < > ف

---

٢ السكندر ت، ش / ٦ الاسكندرا ش ح غ م السكندر ت، ش ط الاسكندر ش ل /

الهولانية. وسنبين ذلك بعد بيانا أتم إذا تبين أنه يوجد في النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها، فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلا ومن جهة قبوله أياها يسمى منفلا، وهو في نفسه شيء واحد.

فقد تبين من هذا لك المذهبان جيما مذهب ألكسندر ومذهب غيره في العقل الهولاني، وتبين لك أن الحق الذي هو مذهب أرسطو هو الجمع بينهما على الوجه الذي قلناه. (٤٩) وذلك أن بهذا الموضع الذي قلناه نتخلص من أن نضع شيئا مفارقا في جوهره (٥٠) استمدادا ما، لوضعنا الاستمداد موجودا له لا من طبيعته بل من قبل اتصاله بالجوهر الذي فيه هذا الاستمداد بالذات وهو الإنسان، وبوضعنا أن هاهنا شيئا (٥١) يلحقه هذا الاستمداد بنوع من المرض نتخلص من أن يكون العقل الذي بالقوة استمداد فقط. وإذا قد تبين هذا فلنرجع إلى تلخيص شيء ما يقول أرسطو في هذا الأشياء.

قال: ولكن طبيعة العقل هي هذه الطبيعة أعني كونه استمدادا فقط، صار غير مخالط للبدن أعني غير مخالط لصورة من الصور. فإنه لو كان مخالطاً للبدن لكان إما صورة مزاجية إما حارا وإما باردا، وأما كان يكون له آلة بدنية بمنزلة الحس. لكنه ليس له شيء من هذا فليس هو مخالطاً للبدن. وإذا كان الأمر كذلك فقد أصاب القائلون إن النفس موضع للصور، إلا أن ذلك ليس صادقا على كل نفس بل على العقل فقط، وليست القوة العاقلة هي الصور بالاستكمال بل بالقوة. ومن الدليل على أن عدم الانفعال الموجود في العقل ليس شبيها بعدم الانفعال الموجود في الحس، أعني أن عدم الانفعال في العقل أكثر منه في الحس، أن الحواس إذا أحست محسوسا قويا لم تقدر على أن تحس ما هو دونه عند انصرافها من المحسوس

---

١ [اتم] ف. «تاماً» اتم ر / ٦ استمداد[ا] استمداد ف / ١٢ لكان[ا] ر لكان يعنى العقل ر. / ١٤ موضع[ا] ر. موضع ف ر

---

١ فعلان[ا] فضلان ت فصلان ش / ٦-٥ وذلك...قلناه[ا] ت ا [ا] ت ب ج د ه. ش  
١١ طبيعة[ا] العقل[ا] طبيعة ت، ش / ١٤ موضع[ا] ت ه. ش ل. وضع ت ا ب ج د، ش

القوى- مثال ذلك أن من نظر إلى الشمس لم يقدر أن ينظر إلى ما دونها، والسبب في ذلك أن العين تنفعل وتتأثر من الحسوس القوى- وأما العقل فإنه بخلاف ذلك، أعني إذا انصرف من النظر إلى معقول قوى كان نظره إلى ما دون ذلك المعقول أسهل وأفضل. والسبب في ذلك أن قوة الحس مخالطة لموضوعها مخالطة ما وقوة العقل غير مخالطة أصلا.

- والمقل يقال إنه عقل بالقوة على وجهين، أحدهما كما يقال على الملكات (٥٢) والصواب أنها قوى أى أن فيها قوة على أن تفعل بذاتها -مثل ما يقال في العالم إنه قوى على أن يعلم وينظر ويستنبط لنفسه- والوجه الثاني كما يقال على القوى المنفصلة، مثل ما يقال في المتعلم إنه عالم بالقوة وهذا ليس يقوى أن يفعل بنفسه بل بغيره. وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفصلة.
- قال: ولا كان الشخص المشار إليه شيئا وماهيته شيئا آخر -مثال ذلك أن الماء المشار إليه هو شئ وماهيته هي شئ غير الماء المشار إليه، وكذلك الأمر في كثير من الأشياء وإن كان ذلك ليس في جميعها، فإن الأشياء البسيطة الوجود والماهية فيها هو شئ واحد بعينه- فقد يجب أن يكون هذان المعنيان يدركان بقوتين مختلفتين عندما يدرك كل واحد منهما على حدة، أو بقوة واحدة لكن بحالتين مختلفتين. وذلك عندما يدرك أن ماهية الشئ وصورته غير الشئ ذي صورة، وذلك أن بالمقل ندرك ماهية الشئ وصورته وبالحس ندرك شخص تلك الماهية. وبالعقل
- ٥
- ١٠

---

٢ [أعني] ر <> ر٥ / ٤ [ما...مخالطة] ر <> ر٥ / ٥ عقل بالقوة] ر٥ عاقل بالقوة ر /  
 ٦ [العالم] ف٠ العلم ف / ٨ [بالقوة] ف <> ف٠ / [هو] ر / ٩ [وماهيته] ف٠ ومهيته ف /  
 ١٢ حدة] حده ف٠ / [أو] ر <> ر٥ / ١٢ واحدة [بقوتين واحدة] ر / ١٢-١٤ غير  
 الشئ ذي صورة] ر هي موجودة في هذا الشئ المشار إليه ر٥

---

٥ عاقل بالقوة ت، ش / ٨ [هو] ش ح ط / ١٢-١٤ غير الشئ ذي صورة] هي موجودة  
 في هذا الشئ المشار إليه ت، ش

ندرك أن تلك الماهية هي في ذلك الشخص المشار إليه، أعني في مادة تلك الصورة. وإن كان لتلك المادة ماهية هي موجودة في شيء، أدرك كونها بهذه الصفة بالعقل.

وهذه الحالة للعقل هي التي يشبهها أرسطو بالخط المنعطف، (٥٢) أعني أنه يشبه أخذ العقل الصورة بالخط المستقيم، وأخذ أن الصورة في موضوع بالخط المنعطف. والموضوع أما في الأمور الطبيعية فيدركه العقل بالحس وأما في الأمور التعاليلية (٥٤) فتدرك الأمور الثلاثة بالعقل، أعني الصورة وموضوع الصورة وكون الصورة في موضوع، والسبب في ذلك أن موضوعات الصور في الأمور التعاليلية (٥٥) هي مقولات لا محسوسات، بخلاف الأمر في الطبيعية.

قال: وقد يتشكك الإنسان فيما قيل قبل (٥٦) من أمر العقل الهولاني إنه بسيط وغير منفعل وقيل مع ذلك إن التصور بالعقل هو داخل في جنس القوى المنفلة. وذلك أنه يظن أن الأشياء الفاعلة والمنفلة هي التي تشترك في هوي واحدة، فإذا كان العقل غير هولاني فكيف ينفعل. وما يشك فيه هل العقل إذا صار بالفعل هو مقول أم لا. فإنه قد يظن أنه إن كان يعقل ذاته بعقله سائر الأشياء أن يكون أحد أمرين: إما أن تكون الأشياء كلها عقلا بالفعل ومقولة، وإما أن يكون هو عقلا بالقوة أو فيه شيء هو عقل بالقوة؛ أي يكون فيه معنى إذا جرده العقل صار مقولا بالفعل وهو قبل أن يجرده العقل مقول بالقوة.

---

١ في ذلك الشخص | في ذلك الشخص وأنها في ذلك الشخص ر في > تلك الشخص وأنها في > ذلك الشخص ف / الصور ر / ٥ بالحس | بال > خط < | ر / فيدرك ف / ٦ بالعقل | ر٥ بالفعل ر / ٧ التعاليلية | التعليلية ف / | لا | ر > ر٥ / ١٢ | أنه | ر > ر٥ / ١٢ بالفعل | وهو قبل < | ف / ١٥ بالقوة | أو فيه شيء هو عقل بالقوة أي يكون فيه > | ر

---

١٠-١ | إنه بسيط وغير منفعل | ت، ش

وكل القولين مستحيل عليه، فنقول أما في جواب الشك الأول فإن الانفعال الذي استعمل  
 آتفاً في أمر العقل هو معنى أعم من سائر الأمور التي يقال عليها اسم الانفعال. وذلك أنه ليس  
 في العقل من معنى الانفعال إلا القبول فقط دون أن يكون هناك تغيراً أصلاً، لا في القابل ولا  
 في المقبول؛ والموضوع لهذا القبول ليس ينبغي أن يعتقد أنه شيء من الأشياء، إلا استمداد فقط  
 لقبول المقولات، فأما أن يكون شيئاً من الأشياء بالفعل قبل أن يستكمل بالمقولات فلا. وهو  
 كما يقول أرسطو (٥٧) شبه بالاستمداد الموجود في اللوح لقبول الكتابة، يعني أنه كما أن  
 ذلك الاستمداد الموجود في وجه اللوح ليس مخالطاً للوح حتى يكون قبول اللوح الكتابة انفعالاً،  
 كذلك الأمر في العقل مع المقولات.

وأما الشك الثاني فهو ينحل بأن يقال إن تصوره ذاته هو على نحو تصوره للمقولات لكن  
 يتصور الأمور الموجودة من جهة أن التصور فيها غير التصور ويتصور ذاته من جهة أن التصور  
 فيها والمتصور هو شيء واحد بعينه، أعني أن كليهما عقل. وعلى هذا يقال إن العلم النظري هو  
 والمعلوم شيء واحد بعينه، أي كلاهما علم أعني الإدراك والمدرَك. لكن ينبغي أن نعتقد أن هذا  
 الذي قاله إنما يوجد على التمام في الأمور المغارقة. (٥٨) أعني كون العقل فيها والمقبول شيئاً  
 واحداً من جميع الوجوه؛ وأما في العقل منا فكانه واحد بالمرض، أعني أنه لما كانت ذاته ليست  
 شيئاً آخر غير عقل الموجودات التي هي خارجة عن ذاته عرض له أن يعقل ذاته بعقله الأشياء.

---

١ «معنى» وكلا ر / ٢ [أمر] ر <> ر / ٢ القابل] فـ القبل ف / [ولا في] ف  
 <> فـ / ٤ مقبول ف / ٧ للوح] للوح ف / ٨ الأمر] رـ الحرف ر / ٩ [هو] ر  
 <> ر / ١٠ [أن] ر <> ر / ١٢ ال[منتقل] مدرَك ر / ١٤ الوجوه] فـ الوجه ف

---

٨ الأمر] ت، ش / ١٠ أن المتصورات ب د، ش أن المتصورات ج هـ



الخارجة من ذاته. وذلك أن ذاته ليست شيئا أكثر من عقله الأشياء الخارجة من ذاته بخلاف المفارقة، فإنها لا تعقل أشياء خارجة عن ذاتها.

١٠٤٢٠

قال: ولا كان الأمر في العقل يجب أن يجرى مجرى الأمور الطبيعية، وذلك أنه كما نجد في جنس جنس من الأمور الطبيعية الحادثة شيئا يجرى مجرى القابل وشيئا يجرى مجرى الفاعل، أما الذي يجرى مجرى القابل فهو الشيء الذي هو بالقوة جميع الأشياء الموجودة في ذلك الجنس، وأما الذي يجرى مجرى الفاعل فهو الذي يفعل كل شيء في ذلك الجنس، وهذا هو الشيء الذي حاله من الطبيعة كحال الصناعة من الهيولى، فقد يجب أن يوجد في العقل هذان الفصلان أعني عقلا فاعلا وعقلا منفعلا، فيكون فينا عقل هو عقل من جهة أنه يقبل كل معقول وفينا عقل من جهة أنه يفعل كل معقول. وهذا العقل حاله من المعقولات حال الضوء من الألوان بجهة. وذلك أنه كما أن الضوء هو الذي يصير الألوان ألوانا بالفعل بعد أن كانت بالقوة وهو الذي يعطي الحدقة المعنى الذي به تقبل الألوان وهو الإشفاق، (٥٩) كذلك هذا العقل هو الفاعل للمعقولات والمخلق لها، وهو المعطي للعقل الهيلواني المعنى الذي به يقبل المعقولات أعني أنه يعطي العقل الهيلواني شيئا يشبه الإشفاق من البصر على ما تبين قبل.

وبين أن هذا هو من جهة فاعل ومن جهة صورة لنا إذ كان توليد المعقولات إلى مشيئتنا، وذلك أنه متى شئنا أن نعقل شيئا ما عقلناه، وليس عقلنا إياه شيئا غير تخليق المعقول أولا وقبوله ثانيا. والشيء الذي يتنزل من العقل منزلة الألوان التي بالقوة من الضوء هي المعاني

---

١٧، ١٠، ٩ الضوف ر / ١٢-١٣ (المعنى... الهيلواني) ر <> ر / ١٢ يشبه ر اشبه ف  
نسبته منه نسبة ر / ١٥ عقلنا] عقلناه ف / ١٦ منزلة] بمنزلة ر

---

١٢ يشبه] نسبته منه نسبة ت، ش

الشخصية التي في القوة الخيالية، (٦٠) أعني أن هذا العقل يصيرها بالفعل معقولات بعد أن كانت بالقوة. وهذا العقل الذي هو صورة لنا من جهة وفعال للمعقولات من جهة بين من أمره أنه مفارق وأنه غير كائن ولا فاسد وذلك أن الفاعل يجب أبدا أن يكون أشرف من المفعول والمبدأ (٦١) أشرف من المهيول. وهذا العقل هو الذي العقل والمعتقل منه شيء واحد بذاته إذ كان لا يعقل شيئا خارجا من ذاته. (٦٢) وأنا كان واجبا أن يكون هاهنا عقل فعال لأن الفاعل للمعتقل يجب أن يكون عقلا إذ كان لا يعطى الفاعل إلا شبيه ما في جوهره.

قال: والعقل الذي بالقوة أقدم في الشخص بالزمان، وأما على الإطلاق فالعقل الذي بالفعل متقدم على الذي بالقوة بجهتي التقدم معا، أعني بالزمان وبالسببية. وهذا العقل الفعال الذي هو الصورة الأخيرة لنا ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى ولا هو موجود في زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال، وهذا إذا فارق البدن فهو غير مانت ضرورة. وهو بعينه الذي يعقل المعقولات التي هاهنا عند انضمامه إلى العقل الهولاني، لكنه إذا فارق العقل الهولاني لم يقدر أن يعقل شيئا مما هاهنا. ولذلك صرنا لا نذكر بعد الموت جميع ما كنا علمناه حين اتصاله بالبدن. فهو إذا اتصل بنا عقل المعقولات التي هاهنا وإذا فارقنا عقل ذاته، فاما أن يعقل ذاته وهو متصل بنا فنستفحص عنه بعد.

وينبغي أن تعلم أن تامسطيوس وغالب المفسرين (٦٣) يرون أن العقل الذي فينا مركب

---

٢ الفاعل [وذلك] ف / ٨ التقدم المتقدم ف / ٩ الصورة ر / أخرى [ولا يعقل أخرى] ف / ١١ انضمامه ف / انضمامه ف / لكنه ر > ر / ١٢ [كنا] ر > ر / ١٤-١٢ [فاما...بعد] ر > ر / ١٥ الذي فينا التي فينا ر

من العقل الذى بالقوة ومن العقل الذى بالفعل أمني الفعال ، وأنه من جهة ما هو مركب لا يعقل ذاته ويعقل ما هاهنا إذا انضمت إليه المعاني الخيالية ، وأن من قبل فساد هذه المعاني يعرض لمعولاته أن تفسد ويعرض له النسيان والغلط . ويتاولن مثل هذا المعنى قول أرسطو على ما بيناه فى شرحنا (٦٤) لكلام أرسطو .

٢٦٤٢٠

٥ قال : والعقل إنما يصدق أبداً فى إدراكه الأشياء البسيطة غير المركبة وهو الذى يسمى تصوراً ، فأما تركيبه للأشياء البسيطة بعضها إلى بعض وهو الذى يسمى تصديقا ، فإنه يصدق فيه ويكذب .

٢٨٤٢٠

١٠ قال : وذلك من قبل أن العقل فى المعولات أمني فى تركيبها بعضها مع بعض شبيه بقول ابن دقليس حين يقول إن المحبة هى التى ركبت الرؤوس إلى الأعتاق الشبيهة بها وجمعت بينها ، وكذلك العقل هو الذى ركب البسائط المتناسبة بعضها إلى بعض . مثال ذلك أنه إذا عقل قطر المربع وعقل المتباين ركب القطر مع المتباين ، أمني إنه يحكم أن قطر المربع مباين للضلع . وإذا عقل الأشياء وكانت تلك الأشياء سالفة ومستأنفة فإنه يعقل الزمان معها ويركبه فيعقل أن كذا موجود إما فى الماضى وإما فى الحاضر وإما فى المستقبل . والكذب كما قلنا إنما هو فى التركيب ، وذلك أنه إذا قلت فيما هو أبيض إنه ليس بأبيض فقد ركبت تركيباً كاذباً ، وكذلك إذا قلنا فيما ليس هو أبيض إنه أبيض . وقد يمكن أن يقال فى هذه كلها تفصيل وإن كان

١٥

---

٢٠١ العقل الذى بالفعل...ذاته ويعقل ما / ف ر . ومن ويعقل ما ف الذى ر /  
 ٢ المعاني / ف . المعنى ف / ٢ مثل...قول / ر على هذا مذهب ر . / ٤ بيناه / بيان ر /  
 شرحنا لكلام / ر . شرح كلام ر / ٥ البسيطة / ف . بسيطة ف / ٦٠٥ [غير...البسيطة] ر  
 < > ر / ٨ قبل / ر فعل ر . / ٩ الروس ف ر / والشبهة ر / ١٥ هذا ف

---

٨ من قبل / من فعل ت ، ش / ١٤ قلنا / قلت ت ، ش

الإيجاب أحق باسم التركيب والسلب أحق باسم التفصيل. (١٦٥) وكذلك يلحقه الصدق والكذب عندما يركب الزمان معها، وذلك في القضايا الزمانية.

١٢٠ ب٦

قال: (١٦٦) ولما كان غير المنقسم يقال على ضربين، إما غير منقسم بالقوة والفعل وإما غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة، فليس بنكير أن يقال إن العقل يتصور الأشياء المنقسمة بالقوة الغير منقسمة بالفعل مثل الطول والزمان من جهة ما هي غير منقسمة بتصور غير منقسم، كالحال في تصور الأشياء الغير منقسمة بالوجهين جميعا. فيتصور الأشياء المنقسمة بالقوة الموجودة في الزمان المنقسم بتصور غير منقسم وفي زمان غير منقسم لأن الزمان يوجد من جهة منقسما ومن جهة غير منقسم. وليس لقائل أن يقول إنه في أمثال هذه الأشياء إنما يتصور الجزء بعد الجزء، وذلك أنه إنما يمرض له ذلك إذا قسم الأشياء المتصلة، وإما إذا لم يقسمها وأخذها واحدة بالفعل فإنه لا يتصورها بتصورها منقسم ولا في زمان منقسم. ولكن متى قسم التصور فقد قسم الزمان، بمنزلة قسمة الطول الواحد في التصور إلى الطولين. فإنه إذا فعل ذلك فقد قسم الزمان، أعني أنه يتصور الطولين بتصورين وفي زمانين.

وأما ما هو غير منقسم بالقوة ولا بالفعل وهو الذي ليس هو كما فإنه يعقل في زمان غير منقسم وبجزء من النفس غير منقسم إلا بطريق المرض. وذلك أن اللفظ الذي منه يعقل والزمان الذي يقع اللفظ فيه هما منقسمان لكن هذان هما أيضا غير منقسمين من قبل أن في كل واحد منهما معنى غير منقسم بالحقيقة: أما في الزمان فالآن وأما في الخط فالنقطة وأما في اللفظ فالمعنى، وهذا المعنى الغير منقسم في المتصل هو الذي يجعله واحدا. فعلى هذه الجهة يتصور العقل الأشياء الغير منقسمة بالفعل المنقسمة بالقوة والأشياء الغير منقسمة لا بالقوة ولا

---

٩ [أنا] ر < > ر٥ / ١٠ < > لا ر / ١١ التصورا ر التصور ر٥ / ١٢ في ف /

١٥ أيضا < اضا > ف

---

١١ التصورا التصورت ا ب د هـ ش التصورت ج / ١٢ وفي ا ت، ش

بالفعل بل بالمرض. وأما تصور الأشياء الغير منقسمة لا بالقوة ولا بالفعل ولا بالذات ولا بالمرض مثل النقطة والواحد الذين هما غير منقسمين بالمرض، فإنه إننا يتصورها بطريق المرض أى من جهة ما عرض لها فقد الانقسام الذى عدته. وذلك أن معنى قولنا فى النقطة إنها غير منقسمة هو أنها فقدت أنحاء الانقسامات الثلاثة الموجودة فى الأمظام الثلاثة، أعنى الانقسام فى العمق والمرض والطول. وذلك بمنزلة ما يعرف البصر الأسود والسواد، فإنه إننا يعرف بعدمه للبياض الذى هو ضده.

قال: (٦٧) وقد يجب أن يكون العقل العارف للصور ولأعدامها قوة واحدة بعينها، كما أن القوة التى تعرف البياض والسواد قوة واحدة بعينها، وأن تكون القوة فى جوهره. وذلك أنه إننا يعقل الأعدام من قبل ما فيه من القوة، أعنى أنه إذا لحق أن ذاته بالقوة أى عارية من الصورة فقد لحق عدم الصورة فيها. ولذلك إذا لحق من موجود عدسى عدم ضده الذى لحقه قبل، فقد تصور الموجودات التى وجودها فى العدم. وهذا يدل من قوله على أنه يرى أن العقل الذى بالقوة شئ ما غير القوة والاستعداد، (٦٨) وقد تقدم كيف الأمر فى ذلك عنده من قولنا. فاما إن كان هاهنا عقل برى من القوة فإننا يعقل ذاته وليس يعقل غيره فضلا عن أن يعقل الأعدام.

قال: وكما أن الحواس تصدق فى محوساتها الخاصة كذلك العقل يصدق فى التصور إذ كان هذا الفعل الخاص به، ويكذب ويصدق فى التركيب. (٦٩) وإدراك اللذيق والمؤذى

---

١ بل بالمرض] ولا بالذات ف / ٢ والواحد] ر والوحدة ر٥ / ٤ [أعنى] ف / ٨ القوة  
 فى] بالقوة فى ف / ١١ ال[موجودات] موجودات ر / ١٢ يعقل] اعقل ف /  
 [وليس يعقل ذاته] وليس ر / ١٦ التركيب] ر٥ تركيب ر / وإدراك ف

---

١ بل بالمرض] ت، ش / ٨ القوة فى] ت، ش / ١٠ عدسى] عدم ت عدمه ش /  
 ١٦ الفعل] ش ع٥ فعل ت ه العقل ت ا ب ج د، ش

يكون بالقوى الحسية، وطلب اللذيذ والهرب من المؤذى هو من طريق أن اللذيذ عند الحس خير والمؤذى شر. وأما العقل فإنه يطلب الخير بما هو خير ويهرب عن الشر بما هو شر. والمتشوق من النفس والهارب هما شئ واحد بعينه ولكنهما بالوجود مختلفان.

قال: (٧٠) والخيالات التى فى النفس هى التى تنزل من العقل منزلة المحسوسات من الحس، أعنى أنه كما أن الحس يحكم على المحسوسات كذلك العقل يحكم على الخيالات، ولذلك ليس يمكن أن يكون من العقل تصور ولا حكم دون تخيل. والحكم بالإيجاب والسلب فى العقل النظرى نظير الحكم بالخير والشر عند العقل العملى، ولذلك الطلب والهرب إنما يكونان عند أحد هذين الحكيمين. ولما (٧١) كانت المحسوسات المختلفة والمتضادة تنتهى عند إدراك الحواس لها إلى حاسة مشتركة هى واحدة من جهة كثيرة من جهة، وبهذه الحاسة يحكم الحس على الأشياء المختلفة والمتضادة، كان الأمر كذلك فى حكم العقل على حدود الأمور المتضادة والمختلفة. لأن نسبة العقل إلى مقولات الخيالات هى نسبة الحس إلى المحسوسات، ولذلك لا فرق بين قضائهما على الأشياء المختلفة والأشياء المتضادة أعنى أنهما يقضيان عليهما بقوة واحدة. وذلك أنه إن كانت نسبة الأبيض إلى الأسود هى نسبة خيال الأبيض إلى خيال الأسود وكان الأبيض والأسود يدركان بقوة واحدة، فالعقل يدرك خيالهما بقوة واحدة وكذلك الأمر فى إدراكها الأشياء المختلفة. فالعقل كما قلنا يقضى على المختلفة والمتضادة من غير حس، ولهذا يطلب فى فية المحسوس ويهرب كطلبه فى حضور المحسوس وهربه. مثال ذلك أنه إذا أبصر

---

٥. كذلك العقل يحكم ر < > ر٥ / ٧ بالخير والشر بالشر والخير ف / ٨ والحكيم ف /  
 ١٠ الحس الحاسة ف / ١٤ فالعقل < > يدرك أن بقوة واحدة > ر

---

٧ بالخير والشر ت، ش / ١٦-٨ (ولما... وهربه) ت، ش

المحارب النار المنذرة بالحرب وهي النار التي توقد علامة على قرب الأعداء من النار تحرك للحرب وأخذ لها أهبة كما لو أبصر الحرب نفسها بالحس. وذلك أنه إذا أبصر النار على النار تخيل صور الحرب فأعد لكل صورة بحسب ما يليق بها ونظرة في الأمور المستقبلية يكون من نظره في الأمور الحاضرة.

والحق والباطل في العلم النظري مثل الخير والشر في العلم العملي. والمقل قد يجرده الأشياء التي تسمى العلوم الاتزاعية، (٧٢) وذلك أن المقل يوجد في تصوره الأشياء على نحوين، إما أشياء ليس يمكن أن يتصورها خلوا من الهيولى، وإما أشياء يمكن أن يتصورها خلوا من الهيولى مع أنها في هيولى. مثال ذلك أن الأنفس بما هو أنفس ليس يمكنه أن يتصوره منفصلا من الهيولى، وذلك أن النفس ليس يمكن أن يفهم منه إلا أنه تعبير في الأنف، وأما التعبير فقد يمكن أن يتصوره مجردا من اللحم.

ولكن ليس المقولات التاليفية في وجودها مجردة من الهيولى كما يتصورها المقل. ولو كان ذلك كذلك لكان عقلها هو وجودها ولكانت في نفسها عقلا ولكان المقل والمقول منها شيئا واحدا بعينه، كما أن الأمور المفارقة هي في نفسها عقل والمقل الذي يعقلها هو وإياها شيء واحد بعينه. ولذلك ينبغي أن نفحص هل يمكن في المقل الذي فينا أن يعقل الأمور المفارقة

---

١ من ر. على ر / ٢ ال [مطرو] متار ر / ٥ يجرده ر. يحود ر / ٦ الاتزاعية ر /  
 ٨ من الهيولى [وإما أشياء] ف / ٩ يتصوره [مجرد من اللحم. ولكن ليس المقولات  
 التاليفية في وجودها مجردة] ز / منه [في وجودها مجردة من الهيولى] ر / ١٠ يتصوره  
 ر يتصور ر. / ١٢ يعقلها [يعقله ر / ١٤ بعينها ف / المفارقة مع العظم] ف ر [مع  
 العظم] ف. ر.

---

١ من على ت، ش / ١٤ المفارقة وهوا ت، ش

وهو فينا أم لم يمكنه ذلك إلا إذا تجرد من الجسم . فإنه يظهر من أمره أنه ليس يمكنه أن يعقل ما هاهنا إلا وهو ملتبس بنا وليس يحتاج في عقله المفارقة إلى أن يلتبس بنا . فاما هل يمكنه أن يعقل المفارقة وهو فينا فهو الذي ينبغي أن ننحس عنه بأخرة . وأرسطو رعد بالفحص من ذلك ولم نجد له شيئا في ذلك . (٧٢)

- قال: فلنجمع الآن على جهة الجمل الأشياء التي قيلت في النفس . فنقول إن النفس هي على نحو ما جميع الوجودات . وذلك أن الموجودات إما أن تكون معقولة أو محسوسة والنفس العاقلة هي الموجودات المعقولة ، والنفس الحساسة هي الموجودات المحسوسة . والشاهد على ذلك أنا نجد المحسوسات والمعقولات يتبع انقسامها في الوجود إلى الفعل والقوة خارج النفس انقسامها في النفس إلى هذين الفعلين . وذلك أنه إن كانت الموجودات المعقولة موجودة بالقوة فالمعقولات هي معقولة بالقوة وإن كانت المعقولات بالفعل فالموجودات بالفعل ، وكذلك الأمر في المحسوسات مع الحواس . وإذا اقتضت هذه القصة أن تكون المعاني التي في النفس هي التي خارج النفس ، فاما أن تكون في النفس موجودة مع الهيولى التي خارج النفس وأما أن تكون في النفس مجردة من الهيولى . ولو كانت في النفس مع الهيولى لكان من تصور حجرا صارت نفسه حجرا ومن تصور نارا أحرقت نفسه . ولهذه العلة كانت نسبة النفس إلى المعلومات نسبة اليد الإنسانية إلى المنومات . وذلك أن اليد كما هي آلة لجميع الآلات أي يمكن فيها أن تستعمل جميع الآلات ، كذلك النفس هي محل (٧٤) لجميع الصور أي يمكن أن يقبل العقل

---

٢-١ (وهو...باخرة) ف ر < > ف ر • ٢ / باخرة) ف • اخرة ف / ٧ (هي...هي) ر < > ر • الحاسة (هي الحاسة) ف / ٨ (إلى الفعل ف < > ف • ٩ / المعقولات) المعقولة ر / ١٢ مجردا ر / ١٥ هي / هور / فيها / فيه ف / ١٦ يستعمل ف / الآلات ف •  
الآت ف



الصور المعقولة والحس الصور المحسوسة. والفرق بين الوجوديين أن وجود الصور في العقل والحس هو من نحو وجود الأشياء السريمة الزوال التي تسمى أحوالا، ووجودها خارج النفس هو من نحو الوجود الثابت الذي يسمى ملكة. (٧٥) لكن العقل إنما يقضى على خيال الشيء، والخيال إنما يأخذ المعنى من الحس. ومن أجل ذلك من لم يحس جنسا من المحسوسات لم يمكنه أن يعلم ذلك الجنس، ولا أن يحصل له منه معقول أصلا. والمعقولات هي غير الخيالات وذلك أن الإيجاب والسلب هو غير التخيل، والتعديق والتكذيب إنما يوجدان بتوحيدهما معقولات الأمور المتخيلة بعضها إلى بعض. والمقدمات الأولى التي لا ندرى متى تمعدنا لإحساسها هي حاصلة ولا بد من الحس وإن لم ندر متى حصلت لنا عنه، ولذلك وإن لم تكن هذه المقدمات تخيلات فهي لا تحصل لنا إلا مع الخيالات.

٥

انتضى القول في القوة الناطقة والحمد لله.

١٠

---

٧ [متى] ر < > ر • / ٩ تخيلات [ لخيالات ف / الخيالات ] التخيلات ر

---

٩. تخيلات ] ت ، ش

## القول فى القوة النزومية

١٥٢٢

قال: ولما كنا قد حددنا النفس بحددين أحدهما مميز وعارف وهما الحس والعقل والآخر محرك فى المكان، وكنا قد تكلمنا فى الحس والعقل فنبغى أن نتكلم الآن فى الشئ المحرك فى المكان ما هو. ونطلب فيه هل هو نفس أو جزء نفس، وإن كان جزء نفس فهل هو مفارق لسائر أجزاء النفس بالمعنى والموضع (٧٦) أم هو مفارق بالمعنى فقط. وإن كان جزء منها أمر شئ غير الأجزاء التى جرت العادة بذكرها للنفس أو جزء واحد منها. وقبل ذلك فقد يمرض شك فى عدد أجزاء النفس، وذلك أنه قد يظن أنها إن تكون غير متناهية أقرب منها من أن يكون عددها العدد الذى جرت عادة القدماء بقسمة أجزاء النفس إليه عند تحديدها. وذلك أن منهم من يقسمها إلى ثلاثة، إلى الناطق والفوضى والشهوانى، ومن الناس من يقسمها إلى ما له نطق وإلى ما لا نطق له. (٧٧) وإذا تؤملت وجدت متجزئة بحسب الفصول القاسية إلى أجزاء كثيرة مختلفة أكثر من هذه التى عدت. وذلك أن القوة الناهية لم تدخل فى هذه القسمة. ومن قسمها إلى ما له نطق وإلى ما لا نطق عسر عليه أن يدخل الحاسة تحت أحد هذين القسمين، وذلك أن الحس ليس هو نطقاً ولا هو أيضاً عرى من الإدراك. والقوة أيضاً المتخيلة فإنها بذاتها تخالف سائر هذه التى عدت، ويمرض الشك فى أى قوة من هذه القوى التى

٥ [النفس بالمعنى] ر < > ر / والموضع] والموضع ف ر / ٧ [من] ف ر / ١٢ قسمها] قسمة ف / إلى [أجزاء كثيرة] ما ف / يدخل] ر / يمرر / [أحد] ر < > ر / ١٢ ليس هو] ليس له ر

٢ بحددين] بجزئين ت، ش / ٥ والموضع] ش ط خ ل م والموضع ت، ش ح خ / ٧ أنها [أن] ت، ش / [منها] ت، ش / من] ت، ش / ١٢ قسمها] ت، ش / ١٢ ليس هو] ت، ش

عددت هي داخلة وهي غيرها، ولا سيما إن وضع واضح أن أجزاء النفس يجب أن تكون مختلفة بالموضع والحد. ومن المسير أيضا أن تفرق القوة التي يظن بها أنها مخالفة لسائر أجزاء النفس بالتحريك في المكان وهي القوة المشتبهة من سائر قوى النفس. وذلك أن الرئيس من هذا الجزء وهو الذي يسمى اختيارا بوجود في الفكر، وأما الغضبي والشهواني فيوجدان في غير الفكر، فإن كانت النفس ذات ثلاثة أجزاء فإن الشهواني موجود في كل واحد منها.

ولكن لنجعل الطلب في الشيء الذي انتهى بنا الكلام إليه، وهو ما الشيء الذي يحرك الحيوان من مكان إلى مكان. وقد تكلم في المحرك للحيوان إلى الزيادة والنقصان أعني إلى النمو والاضمحلال، وقيل إنه الغاذي والمولد. (٧٨) وستكلم بأخرة في المحرك لإدخال النفس وإخراجه وفي النوم واليقظة، (٧٩) وذلك أن في هذا شكوكا كثيرا، والذي نطلبه الآن ما الشيء الذي يحرك الحيوان حركة نقلة. ومن البين أن ذلك ليس هو القوة الغاذية فإن هذه القوة إنما تنسب إلى الغذاء، والقوة المحركة إنما تكون مع تخيل وشهوة. فإنه ما من شيء يتحرك إلا إما لشهوة شيء وإما لهرب من شيء، اللهم إلا أن تكون حركته بالقسر. ولذلك لو وجدت للنبات هذه الحركة لوجد له التخيل والشهوة والمضغ الآلي الذي به تكون هذه الحركة. وكذلك يظهر أيضا أن المحرك في المكان هو غير الحس وذلك أن حيوانات كثيرة يوجد لها الحس وهي غير متحركة في المكان البتة، أعني حركة نقلة. فإنه ليس ينبغي أن نفتقد أن هذه الحيوانات

---

١ وهي ر أو هي ر٥ / ٦ يحرك ر٥ يتحرك ر / ٧ أعني (إلى) ر / ٨ وفي النوم ر في النوم ر٥ / ١٠ [القوة الغاذية] ف / ١٢ [شيء] ر < ر٥ / ١٢ [الآلي] ر < ر٥ / ١٤-١٥ [وذلك... البتة] ر < ر٥ / ١٥ [ليس] ف ر < ف٥

---

٧ أعني (إلى) ش ح / ٨ النفس [التنفس] ت، ش / ٩ وفي النوم في النوم ت ب / ١٠ القوة الغاذية] ت، ش / ١٥ [ليس] ش ح ط ل [أ] ت، ش خ م

هي من الحيوانات التي شأنها أن تنتقل إلا أن الطبيعة قصرت فيها فلم تجعل لها آلات . فان الطبيعة لا تقصر في وجود النوع بأسره . لأنه لو كان ذلك لفعلت باطلا . أمضى أن يكون في طباع هذه الأنواع أن تشي فلا تجعل لها الآلات . فإنه إننا نعرض هذا من فعل الطبيعة في الأقل . أمضى في الأشخاص المشوهة من النوع الغير تامة . وقد يدل على أن أشخاص هذه الحيوانات كاملة غير مشوهة أنها تولد بعضها بعضا وتوجد لها الحالتان الطبيعيتان . وهي حال الصمود في العمر وحال الانحطاط . فمن المحال أن تكون في طبيعتها النقلة وليس لها آلات النقلة .

ولا أيضا نقدر أن نقول إن هذه الحركة هي عن العقل النظرى ، وذلك أن العقل النظرى ليس ينظر في المطلوب ولا المهروب منه . والعقل الذى ينظر في المطلوب والمهروب منه قد يتصور أن الشيء لذيق فلا يطلب وأنه مخوف فلا يهرب . وكثيرا ما يرى العقل أن الشيء واجب وأنه كرهه فيتركه ويتحرك إلى اللذيق ، بمنزلة ما يمرض للذين لا يضبطون أنفسهم . وذلك بمنزلة ما يمرض للكثير من المرضى إذا كانوا أطباء ، فلا يضبطون أنفسهم عن الشهوات ؛ ومن هنا يظهر أنه ليس الرئاسة في هذه الحركة للمعرفة . ولا نقدر أن نقول إن الرئاسة في هذه الحركة للجزء الشهوانى ، وذلك أنا قد نشتهى أشياء كثيرة ولا تتحرك إليها إذا كان العقل يرى خلاف ذلك . وإذا كان هذا هكذا فظاهر أنها تكون من قبل الأمرين معا . الشهوة مع العلم أو الشهوة

١ (هي من الحيوانات) ر ليست من الحيوانات ر٥ / ٢-١ (فلم...الطبيعة) ر < ر٥ /

ه مشوهة مشوهة ف / وهي ر وهما ر٥ / ٨ (منه) ر < ر٥ / ٩ (الشيء) ر < ر٥ /

١٠-١١ (وذلك...انفسهم) ر < ر٥ / ١١ المرضا ف ر / ١٢ (نقول ان) ف < ف٥ / فيا

ف٥ . في في ف / ١٢ تتحرك ف٥ تحرف / ١٤ او الشهوة ف٥ الشهوة ف والشهوة ر

١ هي ش م ليست ت . ش ح ط خ ل / ه وهي ش وهما ت / ١٤ او الشهوات . ش

مع التخيل. وذلك أنه لا كانت كل شهوة فإننا هي شهوة لشيء لم تكن الشهوة مبدأ محركا للعقل  
المعل، بل الشيء المشتهى هو المحرك للعقل أو للتخيل. فإذا حركه اشتهى العقل أو التخيل  
وإذا اشتهى تحرك الإنسان عنه، أعنى من القوة المشتهية التي هي العقل والتخيل. (٨٠)

ومن قبل أن يبدأ الحركة يظهر أنها من المشتهية يظهر أيضا أن هذين هما الذان يحركان  
الإنسان، أعنى الشهوة والاعتقاد (٨١) أو التخيل. فالاعتقاد إنما يحرك من قبل أنه مشتهى  
وكذلك التخيل. ومبدأ هذه الحركة التي هي من الشيء المشتهى يكون في الوقت الذي يتحرك  
فيه التخيل من الشيء المشتهى خلوا من شهوة مضادة. وذلك أن التخيل أو العقل إنما يدرك  
المشتهى أولا فإذا أدركه اشتهاه. فإذا اشتهاه ولم تكن هنالك شهوة مضادة لشهوة ذلك الشيء لا  
له ولا لقوة أخرى، حرك الحيوان في المكان إلى ذلك المشتهى، أعنى للقوة المشتهية وهي إما  
العقل وإما التخيل. وذلك أن المحرك الذي هو المشتهى لما كان واحدا لزم أن يكون المتحرك  
عنه الذي هو محرك للحيوان أعنى القوة الشهوانية واحدا أيضا، وذلك هو إما العقل وإما  
التخيل من جهة ما كل واحد منهما مشته. ولو كان المحرك للحيوان اثنان أعنى العقل على حدة  
والشهوة على حدة، لكان تحرك الحيوان عن كل واحد منهما أمرا عارضا وكان تحركه بالذات

٥

١٠

---

٢ العقل للعقل ف / ٤ (من الـ)مشتهية ر < > ر / المشتهية المشتهى ر • • / الذين ر /  
٥ والاعتقاد والاعتقد ف / فالاعتقاد إنما ر • فالاعتقاد داننا ف ر / ٦ تكون ر / ٨ فإذا  
أدركه اشتهاه ف / ٩ للقوة ر القوة ر • / ١١ [أيضا] ر < > ر • / ١٢ [ما] ر / [اثنان]  
ر اثنين ر • العقل [الـ]قوة العقل ر

---

٢ العقل ت، ش للعقل ت • / ٥ فالاعتقاد إنما] ت، ش / ٨ فإذا أدركه اشتهاه فإذا  
أدركه يشوقه ويشتهه ت فإذا يدركه يشتهه ش خ فإذا يدركه يشتهى ش ح ط ل م /  
٩ للقوة القوة ت، ش

- عن طبيعة مشتركة لها. (٨٢) ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون العقل يحرك الحيوان على حدة والشهوة أيضا على حدة وليس يجرى الأمر كذلك. فإن العقل ليس يظهر له تحريك دون شهوة وهي التي تسمى إرادة واختياراً، (٨٣) كما أن التخيل ليس يظهر له تحريك ولا تحريك دون الشهوة التي تسمى شهوة بالحققة. والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإرادة هي التي تحرك بحسب موجب العقل والشهوة بحسب موجب التخيل. وكل فعل يكون عن العقل فهو مستقيم وصواب، فاما الأفعال التي تكون من الشهوة والتخيل فقد تكون مستقيمة وقد تكون غير مستقيمة. ولهذه العلة الجزء الشهواني يحرك دائماً من جهة أنه يحرك للصواب ولغير الصواب والعقل إنما يحرك للصواب فقط. إلا أن الذي يحرك بهذه القوة الشهوانية إما أن يكون خيراً وإما أن يكون ما يظن به أنه خير. وليس الخير الذي تزعمه هذه القوة هو الخير الموجود للكل بل الخير العقل. (٨٤) والخير المعلى فقد يمكن أن يوجد بجهة غير الجهة التي هو بها خير، وأما الخير للكل فهو الخير المحض وليس يمكن أن يوجد في وقت من الأوقات بجهة ليس هو بها خير.

- فقد ظهر من هذا القول أن القوة المحركة للحيوان في المكان هي التي تسمى الشهوانية، وأن الذين قسموا النفس ثلاثة أجزاء أو أكثر أنه كان يجب عليهم أن يقسموها إلى أجزاء أكثر. وذلك أن منها الفاذية ومنها الحاسة والعاقلة والروية والشهوانية، وهذه متميزة بعضها عن بعض والشهوانية أشد تميزاً وانفراداً وكذلك الفضبية. ومن أجل اختلاف شهوتي النفس النزوعية والعقل تكون الشهوات تضاد بعضها بعضاً. وإنما يعرض ذلك في الشيء الواحد إذا تقابلت فيه

---

٢-٢ تحريك...هـ] ر < > ر هـ / ٥ والشهوة [وتلخيل فقد] ف / ٨ [الذي] ر < > ر / ١٠-١١ للكل بل الخير العقل] ر الكلى المعلى ر / ١٢ [تسمى] ر < > ر / ١٤ [وإن الذين] ر / ١٥ [والدين ر / ثلاثة] ر < > ر / ١٥ متميزة] ف / متميزة ف ر / ١٦ [ومن] ر / من ر

الشهوات. وهذا النحو من التضاد إنما يوجد من الحيوان في الحيوان الذي يدرك الزمان وهو الناطق، لأنه يدرك من الشيء في الزمان الحاضر غير ما يدرك منه في الزمان المستقبل، مثل أن يدرك أنه لذيق في الحاضر مؤذ في المستقبل. والنفس النزوعية هي التي تحرك إلى اللذيق الحاضر والمقل هو الذي يحكم بمضرة ذلك في المستقبل، مثل الحال في الجماع والتفتق في الطعام. وقد يظن كثير من الناس أن اللذيق الحاضر لذيق بإطلاق من قبل أنه لا يلحظ المقل فيهم ما يعرض من ذلك في المستقبل من الأذى. والحرك الأول في هذه الحركة هو الشيء المشتبه بما هو مشتبه. وذلك أن الشيء المشتبه يتقدم سائر الأشياء المحركة للحيوان في هذه الحركة، لأن هذا هو الذي يحرك في هذه الحركة ولا يتحرك، وهذه هي صفة المحرك الأول. وإنما صار محركاً أولاً من قبل أنه يحرك التخييل إذا كانت الشهوة للجزء المتخيّل أو يحرك المقل إذا كان الشهوة لهذا الجزء من النفس أيضاً. فإن المحركين الذين يلتزم بهم هذه الحركة فهم أكثر من واحد، وذلك أنه قد تبين في الأقاويل الكلية أن كل حركة فهي تلتزم من ثلاثة أشياء أقل ذلك أحدها المحرك الذي لا يتحرك، والآخر الشيء الذي به يحرك وهذا هو متحرك محرك ومجموعهما هو الذي يسمى المتحرك من تلقائه، والثالث المتحرك الغير محرك. فاما الشيء الذي

---

٢ الناطق] ر عاقل ر٥ / ٥ الطعام] ر٥ الطعام ر / اللذيق الحاضر] ر٥ اللذيق باطلاق الحاضر ر / ٦ فيهم] ر٥ فهم ر / ٦-٨ [هو الشيء...هذه الحركة] ف < > ف٥ / ٧ في هذه] في هذا ف / ٨ الأول] أول ر / ٩-١٠ [للجزء...الشهوة] ر < > ر٥ / ١٠ [هذه الحركة] ر < > ر٥ / ١١ كل حركة] الحركة ف / ١٢ أحدها] أحدهما ف ر / ١٢ المتحرك الغير محرك] ف المتحرك الغير المحرك ف٥

---

١٢ المتحرك الغير محرك] ت ا ب د هـ. ش ط خ ل م للمتحرك الغير محرك ش ح المتحرك غير المحرك ت ج

هو في هذه الحركة محرك غير متحرك فهو الخير المقول ، (٨٥) وأما المحرك المتحرك فهو الجزء الشهواني من البدن وأما المتحرك الغير محرك فهو الحيوان . ولما كان الشيء الذي به يحرك المحرك الأول واجبا أن يكون جسما إذ كان متحركا حسبما تبين في الاقاريل الكلية ، وكانت الشهوة هائنا هي الذي به يحرك المحرك الأول في هذه الحركة ، فالشيء الشهواني الذي به يتحرك الحيوان هو جسم والشهوة هي صورته . ولهذه العلة ينبغي أن نلتبس معرفة الأجسام التي بها تلتزم هذه الحركة حيث تتكلم في تلخيص الأشياء التي تلتزم بها الأفعال الموجودة للنفس والبدن . وذلك في الجزء من العلم الطبيعي الذي يتكلم فيه في الأفعال المشتركة للنفس والبدن وهو الكتاب المعروف بحركة الحيوان المكانية . (٨٦)

٢١٢ب ٢١

قال : (٨٧) وأقول بالجملة إن البدن يتحرك عن الآلة الأولى الحركة له التي هي موضوع النفس المتحركة ، وهي من بدن الإنسان في موضع واحد منه تندفع عنها جميع أجزاء الجهة المنبسطة من الحيوان وإليه تنجذب جميع أجزاء الجهة المنقبضة منه . وذلك أن الحيوان تنبسط منه جهة وتنقبض جهة ، أعني اليمنى واليسرى وذلك على التعاقب . والمضو الذي عليه يتعاقب هاتان الحركتان هو ساكن ضرورة وهو القلب . (٨٨) وذلك أن كل حركة مؤلفة من جذب ودفع لا بد لها من شيء ساكن عليه تتعاقب هاتان الحركتان ، بمنزلة المركز في الدائرة والمحور في اللولب . (٨٩) وذلك أن هاتين الحركتين هي مؤلفة من جذب ودفع ، وهذا الساكن هو مبدأ

١ الخير المقول] رـ الجزء المحرك ر / ٢ الأول] رـ الواجبا ر / ٤ هي] هو / ٩ الأولى  
 > على أن الآلة الأولى< ف ر [ا] فـ / [له] ف ر > فـ / هي <في ال> [موضوع / ١٠ وهي]  
 هي رـ / [من] فـ > فـ / ١١ المنبسطة] المنكسفا / جميع أجزاء الجهة المنقبضة منه]  
 رـ الأخرى ف ر / منه <جهة> ر > فـ / ١٥ [إن] فـ > فـ / الساكن] فـ الساكن فـ

٨ (وهو...المكانية] تـ ، ش / ١٠ وهي] تـ ب هي تـ ا ج د هـ ، ش / [من] تـ ب /  
 ١١ المنبسطة] تـ ش / جميع أجزاء الجهة المنقبضة منه] تـ ، ش ط ل [جميع] ش م



حركة الدفع ونهاية حركة الجذب، ولذلك كان إما في العظم فواحد وأما في الحد فيختلف .  
 وإنما كان واجبا في الحيوان أن يكون فيه مثل هذا المضروب الذي هو ساكن، من أجل أنه مبدأ  
 لحركة الدفع ونهاية لحركة الجذب. ولما كان الحيوان بما هو حيوان له شهوة فواجب أن يكون  
 بذلك المعنى يحرك ذاته. وكل شهوة فهي غير عرية من التخيل، وذلك أن كل متخيل فإما أن  
 تكون الصورة الخيالية المحركة له حاصلة من الحس وأما أن تكون حاصلة من الفكر. فإما  
 الحاصلة من الفكر فهي للإنسان، وأما الحاصلة من الحس فهي للحيوانات الأخرى.

وإذا فرضنا أن كل شهوة إنما توجد عن تخيل والتخيل يكون عن الحواس الخمس في  
 الحيوانات الكاملة، فقد يجب أن ننظر كيف الأمر في حركة الحيوانات الغير كاملة وهي التي  
 ليس يوجد لها إلا حس اللمس. والأمر في هذه بين أنه إن كان توجد لها اللذة والأذى فقد  
 يجب أن توجد لها الشهوة، فإن كان ذلك كذلك فواجب أن يكون لها تخيل. وقد يظن أن  
 هذه ليس لها تخيل إذ كانت ليس تتحرك إلا حركة غير محملة ولا محدودة. ولكن نقول إنه  
 كما قد تتحرك حركة غير محدودة ولا محملة كذلك يوجد لها تخيل غير محمل ولا محدود،  
 والتخيل المحمل موجود في الحيوانات الكاملة. فإما الرأي فليس يوجد إلا في الحيوان  
 الناطق، وذلك أن إشار شيء من الأشياء المتخيلة دون غيره من سائر الأمور الحسوسة المتخيلة هو  
 من فعل الفكر. وذلك أنه قد يجب أن يكون الذي يدرك الأثر قوة واحدة تدرك أشياء كثيرة  
 معا، أعني متخيلات كثيرة وتقابيس بينها حتى تدرك الأكبر منها والأفضل، كما يدرك العقل

هـ [هـ] ر <> ر • / ٦-٥ [هـ...الفكر] ف <> ف • / [فأما...الفكر] ر <> ر • /

٦ الإنسان ف / فهي للحيوانات [فلهيوانات] ر / ٧ عن تخيل والتخيل [عن التخيل] ف /  
 ٩ والأذى] ف • والذى ف / ١١-١٠ [لوقد...تخيل] ر <> ر • / ١٤ [الحسوسة] ر <> ر •

٦-٥ فأما...الفكر] ت ا، [ت ب ج د هـ، ش / ٦ للإنسان] ش لا للإنسان ت

النظرى من الأشياء الكثيرة أمثلها. وهذا هو السبب في أن كان الحيوان الناطق له ظن ، فإنه لا ظن ولا رأى لمن ليس عنده مقايضة بين الأشياء.

والحركة للحيوان إنما هي من قبل اللذة ، (٩٠) وهي واحدة بسيطة وليس فيه ما يعارضها إذ كان ليس للحيوان غير الناطق قوة مروية تنقلب الشهوانية وتتحرك من قبل ذلك حركات مختلفة ، أعني أحيانا عن الشهوة وأحيانا عن الروية. وقد يمرض في الأجرام السماوية أن تتحرك عن الشهوتين المختلفتين معا. وذلك أمر عرض لسانر الأكبر مع الكرة الثامنة (٩١) لكون هذه الكرة محيطة بالكل ومحركها غالب لمحركي الكل ، وذلك أنها متقدمة بالطبع على سائر الأكبر ومحركها متقدم أيضا بالطبع على سائر المحركين. فاما القوة التي تدرك الأمر الكلي (٩٢) فإنها لا تتحرك عنه لأن هذه القوة إنما هي للملم ولإدراك الأمر الكلي فقط لا بحركة. والأمر الكلي ليس إليه حركة وأما القوة التي تدرك الأمور الجزئيات فهذه هي للجزئيات وهذه تحرك فقط بأن تتحرك. وذلك أن القوة التي تدرك الكليات في الأمور العملية هي القوة التي تحكم بأن كل ما كان بصفة كذا فينبغي أن يفعل أو يتجنب ، والقوة الجزئية هي التي تحكم على أن هذا المشار إليه هو بهذه الصفة التي حكم بها العقل ، فتقع حينئذ إلى ذلك الجزء الحركة منه أو منه. وإذا كان هذا هكذا فبين أن الأمر الجزئي يحرك ، وأما الكلي فإما أن نقول إنه ليس له تحريك على حدته أو نقول إن التحريك لهما جميعا لكن الكلي من قبل أنه ساكن والجزئي من قبل أنه يتحرك.

---

٢٠١ [فإنه لا ظن] ف < > ف / ٦ المختلفتين [المختلفين ف ر / امر] انها ف / الثامنة] ر  
الثابتة ر / ٧ لمحركي] ر. لمحرك ر / ٩ للملم] ر العلم ر / ولإدراك ر  
بحركة] ر تتحرك ر / ١٠ فهذه هي] ر. فهي هذه ر / ١١ هي الـ [كلية] قوة ف / كلما  
ف ر / ١٢ [بها] ر < > ر / ١٤ [إنه] ر. ان ر أنه ان ف / ١٥ الكلي] ر هو لكلي ر /  
والجزئي] والجزى ر وللجزئي ف ر

---

٦ أمرا ت ج د ه ، ش الأمر ت ه. أنها أمر ت ا ب / ٩ للملم] ش العلم ت / لا بحركة  
لا حركة ت ، ش ح ولا تتحرك ت ج ه ، ش غ م / ١٢ بها العقل] [بها] ت ، ش خ بالعقل  
ش ح ط / ١٤ [إنه] ت ان ش

## فصل (١٢)

- قال: ومن الضرورة كان وجود النفس الفاذية لكل حي وذلك من حين كونه إلى حين فساد. وذلك أنه واجب ضرورة أن يكون لكل كائن فاسد بدء ونهاية وانحطاط، والانتهاه يكون بالنمو والانحطاط يكون بالاضمحلال وليس يتهاى شئ من هذا دون الغذاء. وذلك أن من الاضطرار أن تكون القوة الفاذية موجودة في جميع الأشياء التي تنمى وتضحل. وأما القوة الحاسة فليس يجب وجودها في جميع ما ينشئ ويبي، ولكن ليس يمكن وجود حيوان حياته صورة في مادة دون هذه القوة. (٩٤) وذلك أنه لو وجد حيوان كائن فاسد بغير حس لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا، وذلك أن كل ما يوجد في الطبيعة فاما أن يوجد من أجل شئ واما أن يكون أمرا لاحقا للهيولى في الشئ المكون باضطرار، (٩٥) وهو بين أن الحس إنما وضع لمكان سلامة الحيوان عند الضرورة الداعية إلى نقلته إلى طلب الغذاء. فلو كان الحيوان لا حس له لكان يفسد من الأشياء التي من خارج قبل أن يتم كونه وينتهى وجوده. وأما الأشياء الحية التي لا تتكون ولا تفسد فليس وجود هذه القوة لها وإن كانت منتقلة في المكان من الاضطرار، (٩٦) كما أن الأشياء الممتدة التي لا تنتقل لا حاجة بها إلى هذه القوة، وليس يمكن أن يوجد جسم له نفس وعقل من غير أن يوجد له حس إذا كان الجسم ليس بباقي بل كائن فاسد. وذلك أن العلة التي من أجلها يمكن أن يوجد جسم متنفس هو عقل من غير حس هو

---

٢ [بد و] نهاية ف ر < > ف / ٤ [بالاضمحلال] بالاضمحلال ف / ٥ ان تكون [ان تكون] / ٦ / ٦ ينشئ ف ر / ٧ صورة / ٨ ضرورة / ٩ / ٨ [وذلك] ف < > ف / ١١ وجود ف / ١٢ القوة / ١٣ الحاسة ف ر / ١٤ يمكن / ١٥ ليس يمكن ف / ١٦ هو / ١٧ ف هي ر لهو ف .

---

٧ صورة / ٨ ت، ش ضرورة / ٩ ت، ش / ١٠ القوة / ١١ ت، ش / ١٢ يمكن / ١٣ ت، ش / ١٤ ليس يمكن / ١٥ ب ج د ه، ش / ١٦ هو عقل / ١٧ عقل ت، ش

أن يوجد جسم متنفس لا ينتفع بالحس لا من قبل جسمه ولا من قبل نفسه. (٩٧) وبين أنه إن  
 التي هاهنا متنفس عاقل غير كائن ولا فاسد أنه ليس يحتاج للحس لا في نفسه ولا في جسمه:  
 أما في نفسه فلأن الحس في الأكثر مما يحرق العقل في الحيوان العاقل الحساس، وأما في بدنه  
 فلأن الحس هو على الأكثر سبب لقلّة ثبات البدن الحساس، ولذلك كان كثير من النبات أطول  
 عمرا من الحيوان. ولكن هذا كان في هذا الموضع لحس أمتي هل يوجد جسم متحرك متنفس  
 من غير حس.

لكن من البين أنه إن كان الحس موجودا له فليس يمكن أن يكون جسما بسيطا، وذلك  
 أنه قد تبين أن اللامس هو مركب من البساط، (٩٨) ودون هذه القوة لا يوجد حيوان. وقد  
 يوقف على ضرورة وجود الحس للحيوان من هذا الذي أقوله. وذلك أنه لما كان كل حيوان كائن  
 فاسد جسما ملموسا وكل ملموس محسوس بحاسة اللمس، فبدن الحيوان من الاضطراب بأن  
 يكون ملموسا. (٩٩) فكل حيوان إن كان مزما أن تحصل له السلامة وأن يتخلص من الأشياء  
 المفسدة له فواجب ضرورة أن يكون لامسا ليفر من الأشياء المفسدة له وهي الملموسة. ويكون  
 باقي الحواس الموجودة له يدرك بها سائر الحسوسات بتوسط أجسام آخر (١٠٠) هي غير  
 الحسوسات التي يدركها. فإن كان الحيوان ليس يوجد له الحس بالأجسام الملموسة فليس  
 يمكن أن يقبل على بعض الأجسام التي ينتفع بها ولا يعرب من التي تضره وتفسده، ولو كان

---

١ لا من [قبل] ر < > ر / ٢ فلان الحس] ف. فلان مما الحس ف / [ما] ر < > ر /  
 ه [ولكان] ر. ولموضع ف ر / ٣ [اللامس] ر. اللمس ر / ١١ ملموسا] ملموسة ف /  
 يتخلص] يتخلص ف / ١٢ الحواس] ف. الحاس ف / وهي ر / ١٤ [كان] ف < > ف. /  
 ١٥ يمكن] ممكن ر / تضره] تضره ف

---

ه [ولكان] ا ه. ش ولموضع ت ب ج د / ٩ يوقف] نوقف ت، ش

ذلك كذلك لم يمكن أن يسلم الحيوان . ولهذه العلة يكون الذوق ضرورة في وجود الحيوان على نحو وجود اللمس . وذلك أن الذوق إنما هو لمعرفة الغذاء اللاتم من المنافر والغذاء موجود لجسم ملموس ، فيجب أن يكون الذائق أيضا لاسا .

- ١٩٢٤ ب ١٩ قال : وأما القرع واللون والرائحة فليست واحدة منها تفذوا جسم الحيوان إذا وردت عليه ، أمنى أنه ليس الجسم بغاذ من جهة ما هو ذو لون ولا قرع إلا بالعرض ، ولذلك لا يحدث منها في الجسم زيادة ولا نقصان كما يحدث من الغذاء . ولهذه العلة كان الذوق من الاضطراب لسا ما ، أى من قبل أن حس الذوق إنما يكون لشئ ملموس غاذ . ولذلك كانت هاتان الحاستان أمنى حاسة اللمس وحاسة الذوق موجودتين للحيوان باضطراب ، فاما سائر الحواس الباقية فإنما وجدت للحيوان لكان الأفضل ليكون وجوده بها أفضل . وذلك أنه لما كان الحيوان إذ كان قد لزمه ضرورة أن يكون ماشيا قد يلقى المحسوسات ، فإن كان من شأنه أن تطلب له السلامة ، فالأفضل له ألا يدرك المحسوسات الضارة والنافعة القريبة منه فقط وهي التي يدركها باللمسة ، بل وأن يدرك المحسوسات من البعد وبمتوسط لأن بذلك تكون له السلامة أكثر . وهذا الإحساس الذى يكون من بعد إنما يكون المحسوس فيه محركا للحاس بمتوسط من قبل أن المتوسط يتفعل عنه أولا أمنى من المحسوس ، ثم يتفعل الحاس عن الأثر الحاصل منه في المتوسط . وكما أن الجسم المحرك في المكان يحتاج أن يتحرك وحينئذ يحرك - حتى يلتئم

١ ضروريا ر / ٤ القرع / القارع ر / ٥ ذوا دون ر / ٦ ولهذه / ولهذا ف / الذوق / ر  
الغذاء ر / ٧ ما / ر > ر / هاتان / هتان هاتان ر / ٨ باضطرابا / باضطراب ف /  
٩ وجوده / وجوده ف / ١٠ إذا / إذا ر / ١١ عنه / ر فيه ر / الاثر / الاثار ف

١ ضروريا / ت ب ج د ه ، ش ضروريا / ١ / ٤ القرع / قرع ش / ٥ بغاذ / ش غ يمزو  
ش ح ط يمزى ت ، ش غ / ٩ وجوده / وجودهم ت ، ش

التحريك في امثال هذه الأشياء اقل ذلك من ثلاثة اشياء: محرك اول لا يتحرك، ومتوسط محرك متحرك، ومتحرك اخير- كذلك الأمر في التغير الذى يكون من الحسوسات في الحواس ولكن المتوسطات في الحواس كثيرة، (١٠١) وكذلك نجد الأمر في كثير من التغيرات. والفرق بين المتوسطات التى في حركة النقلة والتي في حركة الانفعال أن المتوسطات في النقلة منتقلة وفي الانفعال ثابتة في المكان، وذلك أن الهواء الذى بتوسطه تحرك الألوان الحواس هو ثابت بعينه غير متحرك.

قال: وهذه الحركة التى تكون للمتوسط في اجزائه من الجسوسات هي اشبه شئ بمن ينفذ على الشمع بطابع. وذلك أنه كما أن الشمع يتحرك في اجزائه من شكل الطابع وتنتهي تلك الحركة إلى حيث انتهت قوة الغاز والشمع ثابت بجمله اجزائه، كذلك الحال في حركة المتوسط مع الحسوسات، اعني أنه يتغير عنها ويندفع إلى حيث انتهت قوة تحريك الحسوسات وهو ثابت بعينه. وهذا النحو من الحركة ليس يتأني في كل جسم وذلك أن الحجر وما اشبهه لا ينفذ البتة وإنما ينفذ مثل الماء والهواء. فإننا نجدهما كثيرا ما ينفعلان عن التحريك مسافة بعيدة إذا كان كل واحد منهما ثابتا بجمله غير متحرك ولا متشذب، بل هو واحد بعينه ثابت بجمله. ولكن المتوسط يمكن فيه هذا الانتماز والتحريك والتحريك كان الأفضل أن نقول في الانعكاس الذى يكون في المسومات وفي المراتب أنه ليس هو شئنا إلا أن الهواء ينعكس بتلك

٧ للمتوسط] ف. للمتوسط ف / ٩ الحركة [المتوسط مع الحسوسات اعني انه يتغير] ر  
 / ١٠ يتغير] ر. يتغير ف ر / تحريك] ر تحرك ر. / ١٢ فانا] ر < > ر. / نجدها]  
 فنجدها ر / ١٢ متشذب] ر. متشرب ر / ثابت بجمله] ر < > ر. / ١٤ [والتحريك]  
 ر / ١٥ الانعكاس] ف. الانعكس ف

١٠ يتغير] ت، ش / ١٤ [والتحريك] ت ا، ش

الحركة التي فيه من المحسوسات إذا صادفت تلك الحركة شيئا لا يمكن أن تنفذ فيه على استقامة إلى الحواس أنفسها، من أن تقول إن الانكاس إنما يكون بأجسام خارجة من البصر كما قال قوم من القدماء، (١٠٢) إذ قد تبين أن الشعاع ليس بجسم. وهذه الحركة هي في الأشياء الرطبة (١٠٤) واحدة بيمينها، ولهذه العلة يكون تحريك الهواء للبصر مثل لو توهمت شكل الطابع المرسوم في الشعاع تأدى إلى النهاية الأخيرة منه حتى يحرك الهواء من الجهة الثانية، أعني أن المحسوس يحرك الهواء حتى ينفذ فيه إلى السطح الخاص بجسم الحاسة فيحرك الحاسة. قال: ومن البين أنه ليس يمكن أن يوجد بدن الحيوان جسما بسيطا بمنزلة أن يكون حيوان من تار أو هواء، وذلك أنه لا يمكن أن توجد له حاسة من الحواس عرية من حاسة اللس لأن كل جسم متنفس قد تبين أنه يجب أن يكون لامسا. وأما سائر الأسطوانات ما عدا الأرض فهي آلات للحواس الثلاثة. وإنما كان ذلك كذلك لأن جميع الحواس الثلاثة إنما تفعل الحس من قبل أنها تحتاج إلى أدوات بسيطة وإلى متوسط من خارج أى عرية من محسوساتها، أعني إنه يخطر أن يكون آلة البصر والمتوسط له لا لون له، ومن قبل ذلك وجب أن يكون البصر بسيطا، وكذلك آلة الشم يجب ألا تكون لها رائحة ولا آلة الصوت صوت، والتي بهذه الصفة هي الأسطوانات. فلو أمكن أن توجد هذه الحواس دون اللس لأمكن أن يوجد حيوان بسيط. وأما وذلك ليس يمكن واللس لا يمكن أن يوجد لجسم بسيط ولا يكون بمتوسط بينه وبين المحسوس بل ببلقاته، فلا يمكن أن يوجد حيوان من جسم بسيط.

١ [التي... الحركة] ر < > ره / فيه] ر فيها ره / تنفذ] تندفع ف / ٢ [الانكاس] ف  
الانكاس ف / ٤ العلة بيمينها ف. العلة بيمينه ف / ٥ يحرك] يدرك ف / ٦ [فيحرك  
الحاسة] ف / ٩ عدا] ف. عدى ر عدا ف / ١١ أدوات] ف. ره. أدوات ف ر / ١٢  
يكون [له] ف ر / ١٦ بل] ره. الالف ر / من جسم] ر لجسم ره

١ تنفذ] ت. ش / ٥ يحرك] ت. ش / ٨ أو هواء أو ماء ت. ش / ١١ أدوات] ت.  
ش / ١٦ بل] ت. ش

وإنما كان اللمس لا يمكن أن يكون من جسم بسيط لأن الجسم اللمس يجب أن يكون متوسطا بين الكيفيات التي يلمسها إذ كان يجب في كل آلة حس أن تكون عرية من محسوسها. وليس يوجد جسم يعرى من الكيفيات الملموسة بإطلاق فعمل عريا من أطرافها بأن صير متوسطا بين الأطراف ليدرك به الأطراف المفرطة. ولهذه اللمة ليس تحس العظام ولا الشعر ولا الأجسام التي يلمس عليها أحد الأسطوانات ولا شئ من النبات، (١٠٥) وإذا لم يوجد له حس اللمس لم توجد له سائر الحواس.

وإذا كان هذا هكذا فبين أن الحيوانات تموت إذا عدمت هذه الحاسة فقط، وأنه ليس يمكن أن توجد دونها. فاما الحواس الأخر فيمكن وجود الحيوان دونها إذ كان ليس بالحيوان ضرورة إلى أن توجد له حاسة سوى هذه. ولهذه اللمة لا تفسد المحسوسات الأخر الحيوان بغلبيتها عليه، بمنزلة اللون القوي والصوت القوي والشم القوي، لكن هذه المحسوسات إذا كانت قوية فإنها تفسد أكتها فقط، إلا أن يكون إفسادها للحيوان على جهة العرض بمنزلة ما يعرض أن يكون من القرع الفاعل للصوت مدمرة قوية. وعلى هذا المثال يجرى الأمر في اللون والرائحة، أمضى أنها تتلف الحيوان بطريق العرض، وأما الطعم فإنها مضرة للحيوان بالذات بتوسط الذوق إذ كان الذوق لمسا ما. (١٠٦) لكن الكيفيات القاتلة للحيوان المهلكة له (١٠٧) هي الملحوسات مثل الحار والبارد والعلب. وكل محسوس من المحسوسات الخمس فغلبيته بالذات

---

١ [بسيط] ف ر < > ر / ٩ [إلى] ر < > ر / ١٠ [والشم] ر [والشموم] ر /

١١ [الته] [التهاف] / ١٤ [له] ف

---

١ [بسيط] ت، ش / ١١ [أكتها] ت، ش / ١٤ [له] ت، ش



إنما تكون لآلته الخاصة سواء كان لمسا أو غيره، لكن لما مرض لآلات اللمس أن كانت بدن الحيوان عرض لللمس المفرط أن يفسد الحيوان. ولذلك ليس وجود هذه الحاسة للحيوان من جهة الأفضل، بل من الاضطراب، وأما سائر الحواس فإنما وجدت له من الأفضل، أمني لأن بها تكون حال الحيوان أفضل وأحسن. مثال ذلك البصر فإنه إنما وجد للحيوان ليذكر بذلك ما يكون في الماء والهواء، (١٠٨) والذوق ليميز به اللذيذ والمؤذي من الغذاء، ويشتهي ويتحرك، وكذلك يجرى الأمر في الشم. وأما السمع فلأن يسمع الأصوات فيستدل بها على الأشياء المصوتة. وأما اللسان فلأن له مع منفعة الذوق منفعة الألفاظ. (١٠٩)

وهنا انقضت هذه المقالة وتمت وبتأملها تم الديوان والحمد لله.

---

٢ [الحيوان] ر < > ر / [الحاسة] ر < > ر / ٧ [منفعة الذوق] ر < > ر / ٨ [الديوان] الدعان ر / < وكان الفراغ من ذلك صبحه > ف



## ملاحظات

### المقالة الأولى

- (١) راجع الترجمة العربية لشرح ثسطيوس لكتاب النفس لأرسطو، حققه م. ليونز صفحة ١٠١ ، سطر ١٠ ، وفي الطبعة اليونانية، حققه ر. هينز صفحة ١١١ سطر ١١.
- (٢) العلم الإلهي<sup>١</sup> أو الميتافيزيقا يضع وجود المقول الفارقة . انظر تفسير كتاب النفس لابن رشد ، حققه ف. س. كرافورد، صفحة ٥ ، فصل ٢ : سطر ٢٤.
- (٣) هذه العبارة في الحقيقة تعيد سبيل ما في كتاب النفس ١٠٢ب٢ . وتتبع تفسير ابن رشد صفحة ١٠ ، فصل ٧ : سطر ٢٢.
- (٤) قارن أمثلة أرسطو في كتاب النفس ١٠٢ب٧.
- (٥) قارن كتاب النفس ٧٢٤٠٢. يتبع ابن رشد ترجمة غير حرفية لأرسطو كالتى توجد في التفسير، صفحة ١٤ ، ١٧: ١١ ، ١٨.
- (٦) راجع ثسطيوس في الطبعة اليونانية (هينز: ٧٧) ، إن الترجمة العربية لهذا الجزء مفقودة . انظر أيضا كتاب فايدرس لأفلاطون ٢٤٥س٥ والنواميس لأفلاطون ٨٩٥ ي ١٠٠.
- (٧) انظر كتاب النفس ٢٩٢٤٠٤ وقارن التفسير صفحة ٢٠ ، ٦: ٢٢ ، ١٦ . وفي المكانين يقدم ابن رشد تعليقاته كمقتطفات من كتاب أرسطو ، وليس الأمر كذلك .
- (٨) انظر طيباؤس ١٢٢٥ .

- (٩) في محاضرات وكتب فقدت. انظر التفسير صفحة ٢٢ ، ٢٦ : ٥ ، ٢٢ .
- (١٠) يعني عالم الصور انظر طيمازس ٨ب٢٠ ووصف أفلاطون للعالم بأنه "حيوان متنفس عاقل".
- (١١) انظر شرح ثمسطيوس ، طبعة هينز ١١ : ٢٤ ، ٢٥ .
- (١٢) المبادئ الأفلاطونية للأرقام ، كما يقول ثمسطيوس (انظر هينز ١٢ : ١٥) هي الواحد والثاني الغير محدود.
- (١٣) إسم ثاليس - كاسماء ديوجينيس وهيركليطس (فيما يلي) - منقول محرّفاً في مصادرنا العربية ، وانظر عدة النقد.
- (١٤) " القوم " عند أرسطو وشمسطيوس هو هيبون ، أما في التفسير ، صفحة ٤١ ، ٢٢ : ١٩ فهو زينو.
- (١٥) يقول أرسطو إن كريطاس من أصحاب هذا الرأي ، وانظر أيضا كتاب النفس ٤٠٥ب٦ . الاختلاف في كتابة هذا الاسم في التفسير (صفحة ٤٢ ، ٢٢ : ٢٥) يشير إلى التحريف في الترجمة العربية .
- (١٦) انظر كتاب النفس ١٩٤٢٩ ، صفحة ١٢٢ سطر ١١ فيما يلي بالتلخيص.
- (١٧) " لسانهم " هي اللغة اليونانية ، كما يقول ابن رشد في التفسير صفحة ٤٦ ، ٢٥ : ٩ ، ٢٢ . يحاول ابن رشد مسايرة يونانية أرسطو في كتاب النفس ٢٩٤٠٥ب٢٩ عندما يشتق " النفس " من " التنفس " .

- (١٨) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطو ٢٥٨ب٤ وأيضا شرح ثسطيوس (طبعة هينز، ١٤:٢٤).
- (١٩) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطو ٢١٢٢٢١ و ٢٠٢١٢ حيث تجد 'مكان' و'جسم':
- (٢٠) هنا يتبع ابن رشد شرح ثسطيوس لكتاب النفس ١٠٦ب١٠، وانظر أيضا هينز، ١٧: ١٦ وعلى الأخص سطر ٢٠ وما يتبع.
- (٢١) يعني فيليبوس ، كما يقول أرسطو في كتاب النفس ١٠٦ب١٧. اسم فيلبوس محرف أيضا في التفسير، صفحة ٦٠، ٦١، ٤٤:٤٤، ٢٢).
- (٢٢) انظر طيماؤس ٢٤ب، يتحدث أفلاطون هناك عن 'جسم العالم'. انظر التفسير لابن رشد صفحة ٦٢، ٤٤:٢٠.
- (٢٣) انظر كتاب النفس ٢٤٠٧.
- (٢٤) هنا يتكلم ابن رشد عن المذهب الأفلاطوني بصفة عامة ولا يقتصر على الإشارة إلى مؤلف طيماؤس كما يفعل أرسطو.
- (٢٥) انظر تعليق ثسطيوس، طبعة هينز، ٢٠:٢٤.
- (٢٦) انظر تعليق ثسطيوس، طبعة هينز، ٢١:١٦.
- (٢٧) انظر كتاب البرهان لأرسطو، ٧٢ب١٨، وانظر أيضا تلخيص كتاب البرهان لابن رشد، حققه م. قاسم وآخرين، القاهرة، ١٩٨٢، صفحة ٤٤.

- (٢٨) يمني أنالوطيقا الثانية والأولى، يعامله كوحدة واحدة، وانظر أيضا تلخيص كتاب القياس لابن رشد، حقق م. قاسم وآخرون، القاهرة، ١٩٨٢.
- (٢٩) قارن تعليق ثسطينوس (ترجمته العربية موجودة بعد الفجوة العميقة في المخطوطة)، في طبعة ليونز العربية، ١٤:١٦، مساوية لطبعة هينز اليونانية ٢٢:٢١-٢٣.
- (٣٠) انظر التفسير صفحة ٧١، ١٥:٤٩.
- (٣١) يمني أفلاطون، وانظر التفسير صفحة ٧٢، ٢٠:٥٠. هنا يتبع ابن رشد ثسطينوس على الأخص، انظر ليونز ٨:٣ (هينز ٢٣:١٣).
- (٣٢) انظر ثسطينوس، ليونز ٩:٨ (هينز ٢٣:٢٢)، وتفسير ابن رشد صفحة ٧٤، ١٣:٥٣.
- (٣٣) انظر 'يوديموس' لأرسطو، طبعة د. روس، 'أرسطو: مختارات' (أوكسفورد، ١٩٥٥) صفحة ١٩-٢٢.
- (٣٤) هنا يتبع ابن رشد تعليقات ثسطينوس، وانظر ليونز ١٦:١٨ (هينز ٢٧:١٦).
- (٣٥) يستبدل ابن رشد التذکر لأرسطو (كتاب النفس ٨.٤٠٨ب١٧) الذي يذكره في التفسير (صفحة ٨٥، ٨:٦٤، ٥٥) بمثابة الحركة في المكان.
- (٣٦) العقل يولد في النفس، ويعني به ابن رشد العقل الهولاني كما يقول في التفسير، صفحة ٨٧، ٢٠:٦٥.
- (٣٧) انظر التفسير، صفحة ٩٢، ٥:٦٨، ٢١.

- (٢٨) انظر أملاء ، صفحة ١٠ ، سطر ٩ .
- (٢٩) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطو ٢٤٢٢١ . ابن رشد يشير إلى هذا الكتاب في التفسير  
صفحة ٩٧ ، ٣٠:٧١ .
- (٤٠) يعني صور الأشياء . انظر التفسير صفحة ١٠٤ ، ٢٣:٧٧ .
- (٤١) لا يذكر ابن رشد هنا الإله كما يفعل أرسطو في كتاب النفس ٢٤٠٩ب٢٢ ، بالاختلاف عن  
التفسير (صفحة ١٠٤ ، ٢٥:٧٧) .
- (٤٢) هنا يختلف ابن رشد عن أرسطو وثمسطيوس «انظر ليونز ، ١٢:٢٩» ، وتعليقاته هو  
نفسه في التفسير (صفحة ١٠٤ ، ٢٢:٧٧) .
- (٤٣) هنا يعيد ترتيب ابن رشد تعليقات أرسطو في كتاب النفس ٢٤١٠-٢٢٦ . انظر التفسير  
صفحة ١٠٧ ، ٢٠:٧٩ .
- (٤٤) يتبع ابن رشد كتاب النفس ٢٨٤١٠ب٢٨ في التفسير (صفحة ١١٢ ، ٨٤:٦ ، ٢١) ، ممطيا اسم  
علم للشخص الذي يشير إليه فقط هذا التلخيص .
- (٤٥) انظر ثمسطيوس (ليونز ٥:٢٤ ، ٦ وهينز ٢٠:٣٥) .
- (٤٦) هنا يتبع ابن رشد شرح ثمسطيوس لأرسطو ، وانظر ليونز ، ٦:٢٤ (هينز ٢٠:٣٥) .
- (٤٧) انظر التفسير ، صفحة ١١٤ ، ١٨:٨٥ .

- (٤٨) هنا يتبع ثسطيوس أرسطو في تسمية 'طاليس' اليونز ١٤:٣٤. الاسم محرف في تفسير ابن رشد إلى 'مليسوس' (صفحة ١١٤ ، ٨٦:٢ ، ١٢).
- (٤٩) يعني قوى النفس.
- (٥٠) على الأخص أفلاطون ، أو تلاميذ أفلاطون ، وانظر التفسير صفحة ١٢١ ، ٨٠:٩٠ ، وأيضا ثسطيوس ، ليونز ١٦:٤٧ (هينز ٥:٤٧).
- (٥١) انظر طيماؤس ٧٠، الجهورية ٣٩ د.
- (٥٢) ابن رشد يتحاشى هنا السطور الصعبة من كتاب النفس ١١١ب ٢٦ و ٢٧. انظر أيضا مناقشة ثسطيوس اليونز ١٢:٤٠-١٨ ، هينز ١١:٣٨-١٧).



## المقالة الثانية

- (١) ابن رشد يساوى هنا بين الصورة والنوع وبين المادة والشخص.
- (٢) انظر ثمسطيوس (ليونز ٤٤: ٢، هينز ٣٩: ٢٢)، وانظر أيضا التفسير، صفحة ١٤١، ٤٠: ٢.
- (٣) يتخطى ابن رشد تعريف أرسطو الأول للنفس (كتاب النفس ٤١٢أ٢٧)، الموجود في التفسير (صفحة ١٣٦، ٢: ٦)، الى التعريف الموجود في كتاب النفس ٤١٢ب٥.
- (٤) انظر كتاب النفس ٤١٢ب١١.
- (٥) هنا ابن رشد يبدأ جزءا جديدا بجملة من المعتقد أنها نهاية الجزء السابق، (وليس كذا في التفسير صفحة ١٤٧، ٨: ١١، ٢٢).
- (٦) انظر كتاب البرهان ٧١ب٢٣، كما يذكر ابن رشد في التفسير صفحة ١٤٩، ٣٠: ١٢. وانظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ٧، ٢، ٢٩٠ب٤.
- (٧) هذا المثال يبدو أنه يرجع لابن رشد.
- (٨) يعنى العقل الإنسانى، لا العقل الإلهى أو العقل الذى للأجرام، حيث ان من المعتقد ان هذه العقول مستقلة عن الحس. انظر التفسير صفحة ١٥٤، ١٤: ١٥، وانظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ١٢، ٢٠٧١٠٦٩.
- (٩) انظر ما على صفحة ١٤٧ (كتاب النفس ٢، ١٢).

- (١٠) انظر كتاب النفس ، ٢٢ب١٢ ، للاختلاف في الترتيب .
- (١١) يعني تلاميذ أنطاطون ، وانظر طيبازس ٥٦٦ .
- (١٢) انظر أعلاه صفحة ٤٧ ، سطر ٤ ، وانظر كتاب النفس ٦٤١٢آ .
- (١٣) انظر موقف سيباس في 'فايدو' ٨٥ى .
- (١٤) الأبدى يسى أيضا الإلهى فى التفسير صفحة ١٨١ ، ١١:٢٤ ، ٥٣ ، ٥٤ ، وانظر أيضا كتاب النفس ٢٩٤١٥ .
- (١٥) انظر كتاب النفس ٢٤١٥ب ، وانظر اقاويل شسطيوس لهذا الجزء (اليونز ١٢:٦٨ ، هينز ١١:٥٠) .
- (١٦) الفعل المشار إليه هنا هو الحياة نفسها ، انظر كتاب النفس ١٢٤١٥ب ، وانظر التفسير صفحة ١٨٦ ، ٢٤:٢٧ .
- (١٧) على الأخص هراقليطوس ، انظر كتاب ما بعد الطبيعة ٧٩٨٤آ .
- (١٨) يعني إمدوقليس وديمقريطس ، انظر تعليقات هيكل وروس على كتاب النفس ٢٠٤١٦آ .
- (١٩) 'حي' بمعنى أنه جسم متنفس . انظر كتاب النفس ٩٤١٦ب ، و شسطيوس (اليونز ١١:٧٤ ، هينز ٢١:٥٢) ، والتفسير صفحة ٢٠١ ، ٢:٤٦ ، ٩ .
- (٢٠) انظر شسطيوس (اليونز ١١:٧٦ ، هينز ٢٠:٥٢) .

- (٢١) انظر كتاب النفس ٤١٦ب٢٧، وقارن بالترجمة المنسوبة إلى إسحاق في هذا الجزء، طبعة بدوى صفحة ٤١.
- (٢٢) هذا الكتاب لم يحفظ، إن كان أرسطو كتبه على الإطلاق. انظر تعليق ابن رشد في التفسير، صفحة ٢٠٧، ٥٠: ٨٧.
- (٢٣) انظر أعلاه صفحة ٦٤، سطر ٨.
- (٢٤) هذا رأى الأغلبية في الأزمان القديمة، انظر كتاب الكون والفساد ١، ٧، ٢٢٢ب٢.
- (٢٥) انظر جوامع ابن رشد لهذا الكتاب الموجود في رسائل ابن رشد (حيدرآباد ١٤٦٦ هـ / ١٩٤٧ م)، وانظر الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب وأيضا لتلخيص كتاب الكون والفساد، حققه س. كورلاند صفحة ١١٩، ٤٦.
- (٢٦) في هذا الجزء يبدو ابن رشد كأنه يستعير انتقائيا من كتاب النفس ١٢٤١٧-١٥. هنا يتبع ثسطينوس أرسطو تماما (يونز ٨: ٧٩، هينز ٢: ٥٥)، كما يفعل ابن رشد نفسه في التفسير، صفحة ٢١١، ٥٢: ٧-١.
- (٢٧) انظر المناقشة التالية، وقارن التفسير، صفحة ٢١٢، ٥٤: ٧، ٤٠.
- (٢٨) هنا يقارن ابن رشد بين الإحساسات والأفكار بالقوة، بدلا من تمييز النواحي المختلفة للمعلومات الممكنة كما يفعل أرسطو في كتاب النفس ١٢٤١٧. ابن رشد يتبع أرسطو بدقة أكثر في التفسير صفحة ٢١٥، ٥٦: ١٥.

(٢٩) "تعلم" تعبير غير لائق في هذا المجال لأنه يستلزم أن يحدث تغير كيمي في التعلم، كما أنه يستلزم تسمية لعامل خارجي. يسمي ابن رشد التفكير "تذكر" في التفسير (صفحة ٢١٨، ٢٦: ٥٨)، تابعا بذلك نظرية أفلاطون في التعليم.

(٣٠) انظر كتاب النفس ١٦١٧ب١٦، وقارن بشمطيوس، ليونز ٨٢: ١٦، هينز ٥٦: ١٢.

(٣١) انظر كتاب النفس ١٦١٧ب٢٢. أخذ المفسرون قول أرسطو أن العقولات الكلية موجودة "بطريقة ما" في النفس على أنها موجودات بالقوة. يشارى ابن رشد هذه العقولات بالعماني المتخيلة في التفسير (صفحة ٢٢٠، ١٢٠: ٦٠).

(٣٢) انظر كتاب النفس ١٨٤١٨أ، وشمطيوس (ليونز ٨٥: ٢، هينز ٥٧: ١١٦). ولكن في التفسير (صفحة ٢٢٦، ٦٤: ٧) يضيف ابن رشد على تعليقات أرسطو التالية للتمييز بين الشكل والمقدار، التي يمكن ملاحظتها بحواس النظر واللمس فقط، وبين الحواس العامة الأخرى.

(٣٣) "زيد" مذكور - بدقة أكثر - كسقراط في التفسير صفحة ٢٢٧، ١٢: ٦٥، بعد القول الأرسطوطاليسي في السطر الثاني.

(٣٤) هنا يتبع ابن رشد ترجمة إسحاق بن حنين<sup>٥</sup> لشرح شمطيوس لكتاب النفس ١٥٤١٨أ. (ليونز ٨٦: ٤، ٥، هينز ٥٧: ٢٢)، وقد وافق أرسطو مع هذا الشرح في كتاب النفس ٢١٢٨ب٢١. يعترف ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٢٥، ٦٢: ٢٩) أن ممكن أن تخطئ قوات الحس أيضا.

(٣٥) انظر كتاب البرهان ٣٨٧٢، ٧٢ب١٦.

- (٣٦) انظر كتاب النفس ٤١٨ب٧، وتعليق ثمسطيوس الذي يتبعه ابن رشد هنا (ليونز ٨٩: ١٧، هينز ٥٩: ١٣) باختلاف عن التفسير (صفحة ٢٢٤، ١٧: ١٧).
- (٣٧) من المعتقد أن إبيدوقليس قال إن الضوء يتحرك دون أن يشعر به. انظر كتاب النفس ٤١٨ب٢٣، والتفسير صفحة ٢٢٧، ٧٠: ٩٠، ٧. يتفق تعليق ابن رشد في سطر ٢٩ مع ثمسطيوس (ليونز ٩٢: ٢٠، هينز ٦٠: ٢٠).
- (٣٨) قد يكون ابن رشد أخطأ فكتب "غير المرئي" بدلا من "غير اللون"، وانظر التفسير صفحة ٢٢٨، ٧١: ١٤٤، وأيضا كتاب النفس ٤١٨ب٢٨.
- (٣٩) هنا يتبع ابن رشد المصادر العربية لثمسطيوس (انظر ليونز ٩٤: ١٠) بدلا من أن يتبع أرسطو نفسه في كتاب النفس ٤١٩آ٥.
- (٤٠) انظر كتاب الحس والمحسوس ٤٢٧ب٥-٧، مع أن أرسطو لا يذكر سببا لهذه الظاهرة هناك أيضا.
- (٤١) وضع ثيوفراستوس رأي ديمقريطس بتفصيل أكثر مما فعل أرسطو، وانظر تعليق هيكس في كتاب النفس ٤١٩آ٥١.
- (٤٢) انظر صفحة ٩٤ سطر ١٠، وقارن بكتاب النفس ٤١٩آ٢٠.
- (٤٣) انظر كتاب النفس ٤١٩ب٢.
- (٤٤) انظر كتاب النفس ٤١٩ب٤، يتبع تقليد المخطوطات تقليدا غير الذي كان عند ثمسطيوس. انظر أيضا تعليقات ابن رشد في التفسير، صفحة ٢٤٧، ٧٧: ٢.

- (٤٥) انظر التفسير، صفحة ٢٥٤ ، ٨١: ١٢-١٢.
- (٤٦) انظر تعليق ثمسطيوس، طبعة ليونز ١٠٢: ٦ (هينز ١٧: ٦٤)، وقارن بكتاب النفس ١٤٤٢٠.
- (٤٧) انظر كتاب النفس ١٨٤٢٠.
- (٤٨) انظر التفسير صفحة ٢٦٢ ، ٨٧: ١٩.
- (٤٩) هذا هو النهر "أرخيلوس" المذكور في كتاب النفس ١٢: ١٢. وقد ذكر الاسم أيضا (في صورة محرقة) في التفسير صفحة ٢٦٢ ، ٨٧: ٩، وانظر المشتقات هناك). يبدو أن ابن رشد-يتجنب التفاصيل في كتابنا هذا، لأنه في العادة يتجنب مثل هذه التفاصيل في التلخيص.
- (٥٠) انظر تعليق ثمسطيوس (ليونز ١٠٨: ١، هينز ٢٦: ٢٦) على كتاب النفس ٢٥: ٢٦.
- (٥١) انظر ثمسطيوس (ليونز ١٠٨: ٦، هينز ٢٦: ٢)، وانظر التفسير صفحة ٢٦٨ ، ٩٠: ٢٧ ، ٢٠.
- (٥٢) انظر كتاب التنفس لأرسطو ٤٧٤ب: ٢٥، وكتابه في أجزاء الحيوان ٢٦٦٩.
- (٥٣) "الحيوانات الصلب العين" هي تلك التي لا يوجد لميرتها أهداب. انظر كتاب الحس والحسوس ٤٤٤ب: ٢٥، وانظر أيضا كتاب أجزاء الحيوان ٩٥٧ب: ٢٩.
- (٥٤) تلك و' البصل' التي تسبقها أمثلة لا توجد فيها كتب قبل ابن رشد. استعمال ابن رشد للثوم قد يكون سببه التشابه المرئي مع "التيتم" في كتاب النفس ٤٢١ب: ٢، الذي قد يكون وصل اليه عبر النقل من الحروف اليونانية.

- (٥٥) انظر تعليق شسطيوس ، (ليونز ١١٢: ٨ ، هينز ١: ٦٩) .
- (٥٦) هكذا في كل المخطوطات ، مع أن الماء تمبير أكثر لياقة ، يوجد في الجوامع ، طبعة الأهماني  
صفحة ٤٠ ، وفي التفسير صفحة ٢٧٦ ، ٢: ٩٧ .
- (٥٧) انظر شسطيوس ، ليونز ١١٢: ١٨ ، ١١٢: ٥ ، ١١٤: ٣ ، (هينز ١١: ٦٩ ، ١٩: ٢٠) ،  
وانظر أيضا كتاب الحس والمحسوس ٢٠٤٤٤ ، ٢٠٤٤٤ ب ١٠ .
- (٥٨) انظر تعليق شسطيوس على كتاب النفس ٨٤٤٢٢ ، (ليونز ١٢: ٧٠ ، هينز ٣: ١١٥) .
- (٥٩) انظر التفسير صفحة ٢٨٧ ، ١٨: ١٠٢ ، وقارن بكتاب النفس ٢١٤٢٢ .
- (٦٠) انظر شسطيوس (ليونز ١١٩: ٨ ، هينز ٢٠: ٧٢) ، مع أن زوج الاضداد الأخير مذكور في التفسير  
(صفحة ٢٩٤ ، ١٩: ١٠٧) كأنه جزء من تعليقات أرسطو .
- (٦١) هذا المثال يبدو وكأنه من اختراع ابن رشد ، يوجد أيضا في التفسير ، صفحة ٢٩٦ ، ١٨: ١٠٨ .
- (٦٢) انظر التفسير ، صفحة ٢٠٤ ، ٢٦: ١١٢ ، تعليقا على كتاب النفس ٢٢٤٢٢ . يشير ابن رشد إلى  
أن الماء كجسم له عمق معين يدخل بين جسيمين متلاصقين .
- (٦٣) انظر كتاب الكون والفساد II ٢ ، ٢ ، وانظر إشارة ابن رشد في التفسير ، صفحة ٣١٢ ، ٢١: ١١٧ .
- (٦٤) انظر أملاء صفحة ٦٧ ، سطر ٢ وما يلي .

- (٦٥) هذه الأعضاء، هي تلك التي يمكن أن تحتوى فى عضو اللس الواحد، حيث اللحم امتداده. انظر التفسير، صفحة ٢١٢، ٢٧:١١٧.
- (٦٦) يقدم ابن رشد قراءة غير تقليدية لكتاب النفس ٦٤٢٤. كما يفعل فى التفسير، صفحة ٢١٢-٢١٤، ٨:١١٨، ٢٦، ويختلف عن شسطيوس، (اليونز ١٤٠:١٥، هينز ٧٧:٢٠)، قارن بالترجمة النسوية لإسحاق بن حنين، حققها بدوى، صفحة ٥٩.
- (٦٧) هنا يتبع ابن رشد شسطيوس (اليونز ١٢٠:٤-١٢٠، هينز ٧٧:١٢٠-١٢٠) فى تعديل كتاب النفس ٧٤٢٤-١٠٠. انظر أيضا التفسير، صفحة ٢١٤، ١١٨:٢٢-٢٢.
- (٦٨) المقايضة ليست دقيقة تماما، حيث أن الشع - بالاختلاف عن أعضاء الحس - يتأثر بأشكال الأجسام التي توضع عليه.
- (٦٩) يضيف ابن رشد الفقرة الأخيرة للتمييز بين الشكل الشخصى الذي يحسه الحس، والشكل المامى الذي يفهمه العقل. انظر التفسير صفحة ٢١٧، ١٢١:٢٢.
- (٧٠) "الحس الأول" أى من الحواس الخمس - التي سبق ذكرها - الذي يحس الشئ الخاص به أولا.
- (٧١) انظر شسطيوس، (اليونز ١٢٢:١٧، والتعليق هناك؛ هينز ٧٨:٢١).
- (٧٢) هذه الجملة غير موجودة فى كتاب النفس، وليست فى التفسير أيضا، وانظر صفحة ٢١٩، ١:١٢٥. ومع ذلك يذكر ابن رشد جملة مشابهة فى تعليقه على كتاب النفس ٢١٢٤ب فى صفحة ٢٢٠، ١٠:١٢٥. وهنا يعامل ابن رشد تعليقاته كأنها من تعليقات أرسطو.



(٧٣) انظر كتاب النفس ١١ب٤٢٤. يشير ابن رشد هنا إلى تأثير المتوسط الذي توجد فيه راحة. بدلا من الراحة نفسها.

(٧٤) يعني الهواء في الرعد، وانظر كتاب النفس ١١ب٤٢٤، والتفسير صفحة ٢٢١، ١٢٦: ٤.

(٧٥) انظر كتاب النفس ١٢ب٤٢٤.

(٧٦) يقول ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٢٢، ١٢٦: ٢٨) إن مصدر رايه هو تعليق جالينوس على كتاب طيماؤس لأفلاطون.

(٧٧) هذه أيضا من جمل ابن رشد، ليست من جمل أرسطو، وانظر التفسير صفحة ٢٢٢، ١٢٧: ١٢. تعليقات ابن رشد التالية تطابق كتاب النفس ١٤ب٤٢٤، مع أنها تمكس نظام ما كتب أرسطو نفسه.

### المقالة الثالثة

(١) يتبع ابن رشد التقسيم التقليدي لكتاب النفس في بداية المقالة الثالثة، ومع ذلك نجده يتبع تقليد آخر امتثالا في كتاب النفس لألكسندر أفروديسياس، حققه برونز، صفحة ٦٥ سطر ٢١، وقارن الترجمة الإنجليزية، حققه أ. فوطيس، صفحة ٨٠، ومتثالا أيضا في كتاب النفس لابن باجة، حققه م. المصومي، صفحة ١٢٧ في التفسير لهذا الكتاب، حيث يبدأ المقالة الثالثة في المكان الذي يعتبر في العادة الفصل الرابع لهذا الجزء، (كتاب النفس ١٠٤٢٩، وانظر التفسير، صفحة ٢٧٩، أسفله صفحة ١٢١). كذلك مناقشة ابن رشد لهذه المواد في جوامع كتاب النفس (حققه الأهوازي، صفحة ٥٦، وفي الطبعة التي حققها س.ع. نوغليس، صفحة ٧٥) لا تشير إلى أنه حسبها بداية مقالة جديدة أو فصل جديد.

(٢) يعني، وإن كان ينقصنا، فنتقصنا. ويبدو أن "ينقصنا ف..." قد حُذفت أو سقطت من المخطوط الأصلي، حيث أن جميع المخطوطات الموجودة ناقصة.

(٣) يشرح ابن رشد هنا ملاحظة أرسطو أن الماء والهواء وحدهما يكونان أعضاء الحس اكتاب النفس ٢٢٤٢٥.

(٤) انظر أعلاه صفحة ٨٠، سطر ١ وما يلي.

(٥) يعني، أيا منهما وليس كلاهما معا. انظر كتاب النفس ٥٢٤٢٥، وإعادة سبك تسميطوس (ليونز ١٣٧: ٩).

(٦) لم نجد المرجع لهذا القول.

- (٧) يعنى، أجسام محسوسات، ويمكن التى هى أسطقسات الهواء، والماء، والنار والأرض.
- (٨) يحل ابن رشد المشكلة المكنة الموجودة فى كتاب النفس ١٤٤٢هـ و ٢٨٤٢هـ عندما يقول إن الحواس لا تشمر بالحسوسات المشتركة بالمرض، بل بالذات. انظر التفسير، صفحة ٢٢١، ١٤:١٢٢.
- (٩) هنا يتبع ابن رشد شسطيوس، (اليونز ١١٤:١٢٩؛ هينز ٢٢:٨١) فى عدم ذكر "الوحدة" من المحسوسات المشتركة التى يذكرها أرسطو فى كتاب النفس ١٦٤٢هـ.
- (١٠) يعتمد ابن رشد عدم ذكر أى اسم يكون قارئ هذا التعليق على غير معرفة به، بعكس عنه فى التفسير، (صفحة ٢٢٢، ١٣٤، ٧، و صفحة ٢٢٥، سطر ٤٤).
- (١١) الشئ الأصفر هو مر، ومشار إليه فى شرح شسطيوس لكتاب النفس ٢٤٢٥هـ كالمر، (اليونز ٩:١٤٢).
- (١٢) انظر كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ج ١٢، فصل ٦ و ٧. لكن شسطيوس - فى إعادة سبكه لكتاب النفس ٥٤٢٩هـ (اليونز ١١٢:١٤٥؛ هينز ٦:٨٤) - يرجع إلى كتاب الطبيعيات، ج ٢، فصل ٢، ١٣٢٠٢ وغير ذلك. وفى الأغلب أن ابن رشد يعنى هذا المرجع فى تعليقاته العامة.
- (١٣) "السمع" و "التصويت" يؤكدان الحالة العامة لكلا الحاستين.
- (١٤) يعنى، فعل المحسوس وفعل الحاس هما أولاً فى الحاس. انظر التفسير صفحة ٢٤٢، ١٥:١٤٠.

- (١٥) يُدخل ابن رشد هذه العبارة ضمن تعليقات أرسطو نفسه في التفسير لكتاب النفس ١٤٢٦آ ١٥٠ ، (صفحة ٢٤٢ ، ١٤٠: ٩) ، ثم يشير إلى التناقض النظري للغة العربية على اليونانية بهذا الصدد في تعليقه على هذا الجزء (صفحة ٢٤٢ ، سطور ٢١-٢٥) . والغالب أن ابن رشد قد وجد هذه الملاحظة في اللسان اليوناني في ترجمة إسحاق بن حنين لإعادة سبك ثمسطيوس لكتاب النفس ، وانظر ليونز ١٤٦: ٦-٤ (قارن هينز ٨٤: ١٦-١٨) .
- (١٦) يعني ، من قبل سقراط ، خصوصا بروتاغورس وديموقراطيس ، انظر كتاب ما بعد الطبيعة ، ٤٧٠آ ٤٧ .
- (١٧) يختلف ابن رشد عن كتاب النفس ٤٢٦ب ١٢ ، وعن التفسير (صفحة ٢٤٩ ، ١٤٥: ١٢) ، بقوله إننا نحكم بين الأشياء البيضاء والسوداء وليس بين الأشياء البيضاء والخُلوة .
- (١٨) انظر الترجمة العربية لإعادة سبك ثمسطيوس ، ليونز ١٤٧: ١٦-١٨ ، وقارنها بالنسخة اليونانية التي حققها هينز ٨٥: ٢-٤ .
- (١٩) انظر التفسير ، صفحة ٢٥٠ ، ١٤٦: ١ ، و ٢٢٢-٢٨ .
- (٢٠) كما في أعلاه ، (أيضا في رقم ١٧) ، يتكلم ابن رشد عن أحكام مختلفة للحس الواحد ، بينما تكلم أرسطو عن أحاسيس مختلفة .
- (٢١) انظر الجزء المائل لذلك في التفسير ، صفحة ٢٥١ ، ١٤٦: ٥٩-٦٧ .
- (٢٢) انظر كتاب المقولات لأرسطو ٧ب ١٥ ، وتلخيص ابن رشد لهذا العمل ، حققه م. قاسم ، ت. بتررورث وأ. هريدي (القاهرة ، ١٩٨٠ ، صفحة ١١٦) .

(٢٣) يعني ابن رشد " بمنقسم " عامل مؤقت ذو علاقة عارضة للحكم، انظر كتاب النفس ٢٦٦ب: ٢٦. ويعرف ابن رشد مثل هذه العلاقة على أنها " على طريق الجازم.

(٢٤) التصحيح يتفق مع قراءة التفسير، وانظر هناك صفحة ٢٥٢، ١٤٧: ١٩.

(٢٥) انظر كتاب النفس ٢٤٢٧أ، مذكورة صحيحا في التفسير، صفحة ٢٥٢، ١٤٧: ٧. يشير ابن رشد في تعليقه على هذه القطعة (سطر ٢٧) إلى القوة المذكورة كأنها واحدة بالموضوع وليس بالعدد، وهي نفس الملاحظة الموجودة في النسخة العبرية. والاحتال أن يكون ابن رشد قد تبع ثسطيوس مبدئيا في تعريفه للقوة الحسية واحدة في الموضوع وفي العدد، (ليونز ١٤٩: ١٧)، ثم أخطأ النساخ وحذفوا إحداها.

(٢٦) هنا أيضا - وبعد ذلك في نفس الجملة - يشير كل من التفسير اللاتيني والنسخة العبرية للتخلص إلى الوحدة المادية وليست العددية.

(٢٧) يتبع ابن رشد شرح ثسطيوس لكتاب النفس ١٠٤٢٧أ-١٤. وثسطيوس نفسه يقتبس فهم الكسندر لهذه القطعة، ويشير إليها في تعليقه (ليونز ١٥٠: ١٠).

(٢٨) يعني، القوى الحسية والعقلية متعلقة بمعنى الشيء المحسوس، وليس بصورته المادية.

(٢٩) يقتبس أرسطو من ايمدوقليس هنا، وأيضا في كتاب ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ب: ١٨. انظر تعليق ابن رشد في التفسير لهذا الكتاب، طبعة بويج، المجلد الأول، صفحة ٤١٨، سطر ١٠.

(٣٠) انظر الأوديسة لهوميروس ١٨: ١٢٦.

- (٢١) انظر كتاب النفس ٤٠٤ب١٨-٧، ٤٠٥ب١١-١٩، وانظر أعلاه صفحة ١٢، وما يلي.
- (٢٢) انظر التفسير، صفحة ٣٦٠، ١٥١:٣٠. هذا الرأي مُرجع إلى ديموقريطس في كتاب النفس ٤٠٤آ٢٧، وانظر أعلاه صفحة ١٢. يشير أرسطو (في كتاب النفس ٤٢٧ب٢) إلى آراء 'بعض' الناس، بينما من المحتمل أن إشارة ابن رشد للونسطانيين غرضها تعريف ما قبل سقراط عموماً.
- (٢٣) هنا يقتبس ابن رشد من كتاب النفس ٤٢٧ب٥، وانظر ملاحظات روس هناك. انظر أيضاً تعليق ثمسطيوس (ليونز ١٥٣:١١-٦، هينز ٨٨:٢-٨).
- (٢٤) هنا يتبع ابن رشد ثمسطيوس في شرحه (ليونز ١٥٤:٥-٩، هينز ٨٨:٢١-٢٢)، وأما ما قال أرسطو في كتاب النفس ٤٢٧ب١٢ إن الإستثمار الحسي دائماً حقيقي، انظر أيضاً التفسير صفحة ٢٦٢، ١٥٣:٢٧-٤١.
- (٢٥) انظر إعادة سبك ثمسطيوس لكتاب النفس ٤٢٧ب١٦ (ليونز ١٥٤:١٨، هينز ٨٨:٢٢)، وقارن بترجمة 'اسحاق' لهذه القطعة، (حققتها بدوى، صفحة ٦٩)، التي علق على صوابتها هيكل وهاملين.
- (٢٦) هنا يعكس ابن رشد رأي أرسطو في كتاب النفس ٤٢٧ب٢١-٢٤، ويرجع في ذلك بدون شك إلى ملاحظات أرسطو التي تأتي بعد ذلك في هذا الكتاب، ١٦٤آ٢١ و ٤٢٢ب٢٦. انظر أيضاً التفسير، صفحة ٢٦٤، ١٥٤:١٢-١٨.
- (٢٧) انظر 'الأخلاق النيقوماخية'، الكتاب السادس، فصول ٢-١١. ومع ذلك يذكر ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٦٤، ١٥٤:٢٠) كتاب الحسن والحسوس لأرسطو على أنه المرجع لهذا الموضوع، ومن المحتمل أنه يعني مقالة أرسطو 'في التذكر' (٤٤٩ب٢٢) بذلك الكتاب.

- (٢٨) يقصر ابن رشد الاستعمال المجازى للتخيل على الإحساسات غير الصحيحة، بمكس أرسطو (كتاب النفس ١٢٤٢٨)، و شمسطيوس (ليونز، ٢: ١٥٧، هينز ٢٨: ٨٩٠).
- (٢٩) يقول ابن رشد فى التفسير (صفحة ٣٦٦، ٢٠: ١٥٥) إن " العقل " يعنى المبادئ الأولية، بينما " العلم " يلزم لهذه المبادئ. ويتفق فى ذلك الكسندر فى كتاب النفس (طبعة برونز، صفحة ٦٦، سطور ١٦-١٩)، وانظر صفحة ٨١ فى الترجمة الإنجليزية لفوتنيس.
- (٤٠) انظر التفسير، صفحة ٣٦٧، ١٥٦: ٣١-٣٧ لشرح ابن رشد لكتاب النفس ١١٢٨-٨١١، حيث يعتبر الذبابة والدودة أمثلة للحيوانات عديمة التخيل.
- (٤١) هنا يتبع ابن رشد أرسطو فى كتاب النفس ١١٢٨، مع أنه يعدل هذه العبارة فى التفسير (صفحة ٣٦٧، ٢٩: ١٥٦)، كما يفعل أرسطو فى ١٩٤٢٨. ويقدم شمسطيوس هنا عبارة مُدلة أيضا، حيث يقول إن الإحساسات تكون حقيقية فى الغالب وليس على الدوام. انظر ليونز ١٨: ١٥٧، هينز ٥: ٩٠.
- (٤٢) انظر أعلاه وقارن بكتاب النفس ٢٤٢٥.
- (٤٣) هنا يتجاوز ابن رشد من قبله بقوله إن الإحساس بالصفات المرضية يكون فى الغالب خطأ، حيث يجمع بين رأى أرسطو فى مثل هذا الإحساس والأشياء ذات الصفات المشتركة. انظر كتاب النفس ٢٠٤٢٨-٢٥، والتفسير صفحة ٣٧٤، ٣٨: ١٦١.
- (٤٤) هذه الجملة والجملة التالية مأخوذة بالحرف من التفسير، انظر صفحة ٣٧٤، ٤٢: ١٦١.
- (٤٥) يعنى عندما يكون الحس حاضرا فى الإحساس. انظر الترجمة العربية لشمسطيوس، ليونز ١١: ١٦١.

- (٤٦) كما هو مذكور أعلاه صفحة ١٠١، ملاحظة (١)، التفسير (صفحة ٢٧٩) يبدأ هنا الجزء الثالث من كتاب النفس بدون تعليق.
- (٤٧) هذه الجملة تشابه قراءة ابن إسحاق لكتاب النفس ٢٠٤٢٩، كما هي في عبارة ابن سينا (حققها بدوى، صفحة ٩٩، سطر ٦، وانظر فرائد صفحة ٢٤٥، رقم ٢٧). انظر أيضا الترجمة العربية لشمس الدين، ليونز ٥:١٦٤.
- (٤٨) كما يقول ابن رشد في أسفله، هذا الرأي هو رأي الكسندر، وانظر كتاب النفس له، حققه أ. برونز، صفحة ٨٤ سطر ٢٤، والترجمة الإنجليزية التي حققها أ. فوطينس، صفحة ١٠٩. يبدأ ابن رشد هنا في الاعتماد من تقديم التفسير لهذه المواد صفحات ٢٨٧-٤١٢، ويلخص تعليقاته هناك.
- (٤٩) انظر المناقشة في التفسير، حيث يلتفت ابن رشد هنا نظر القارئ إلى أنه توجد مناقشة أوني للموضوع هناك.
- (٥٠) يعنى، العقل الفعال.
- (٥١) أيضا، العقل الفعال.
- (٥٢) انظر كتاب النفس ٥٤٢٩ب، وأيضاً ٢٢٤١٧. استعمال ابن رشد " للملكات " يدل على إرجاعه إلى المصطلحات التي يشير إليها الكسندر (فروسياس، وانظر كتاب النفس له، حققه برونز صفحة ٨٥ سطر ١١، وانظر أيضاً مقالة الكسندر " في العقل "، حققه برونز ٢١:١٠٧. هذه المقالة موجودة في ترجمة عربية، حققها أولاج. فينجان، صفحة ١٨٢، وطبعة أخرى حققها عبد الرحمن بدوى، في كتاب شروح على أرسطو، صفحة ٣٢ سطر ١٥. في التفسير (صفحة ٤٢٠،



٢٠٠٨) يرجع ابن رشد إلى معالجة الفارابي للمقل في هذه المرحلة من النمو كما توجد في "رسالة في العقل"، وانظر طبعة بويجز لهذا العمل، صفحة ٢٠، سطر ٣.

(٥٣) انظر كتاب النفس ١٦٤٢٩ب.

(٥٤) انظر التفسير، صفحة ٤٢٤، ١:١١، وقارن بكتاب النفس، ١٨٤٢٩ب.

(٥٥) "الامتداد" هو الموضوع للشكل الحسابي، وعلى الأخص للشكل الهندسي الذي يتكلم عنه أرسطو في كتاب النفس ١٦٤٢٩ب، وانظر التفسير لابن رشد صفحة ٤٢٤، ٩٠٢:١١. انظر أيضاً كتاب ما بعد الطبيعة ٩١٠٣٦، وتعليقات هيكس وهاملين على كتاب النفس ١٨٤٢٩ب.

(٥٦) في كتاب النفس ١٦٤٢٩ب، يُرجع أرسطو هذا الرأي لثاكيلاجوراس، ويتبعه ابن رشد في التفسير، صفحة ٤٢٦، ١٤٠٣:١٢.

(٥٧) انظر كتاب النفس ١٦٤٢٠، في التفسير هنا (صفحة ٤٢٠، ٥١:١٤) يبدأ ابن رشد مناقشة طويلة لوجهات النظر المختلفة للمعلقين على طبيعة العقل الهولاني. في هذا التعليق يعيد ابن رشد سبك أرسطو، حيث يستعمل المصطلح "استمداد" الذي قدمه أولا الكسندر.

(٥٨) يعنى، العقل غير الهولانية في الأفلاك. قوتهم الحركة.

(٥٩) الضوء يحقق شفافية العين. وهكذا "يمطيها" شفافيته، انظر أملاه صفحة ٧٤، سطر ١ وما يلي وانظر كتاب المحسوس لأرسطو ١٢٤٣٨ و ٢٨٤٢٩.

(٦٠) بهذه الطريقة المختصرة يقدم ابن رشد الحلقة المفقودة في قول أرسطو لهذا الموضوع في كتاب النفس ١٦٤٢٠، حيث يشير إلى الصور الخيالية كأنها المقولات بالقوة.

- (٦١) معنى، السبب أو الأسباب غير المادية، وانظر ملاحظات هيكس في ١٨٤٢٠ و ١٩.
- (٦٢) قارن بشمطوس (ليونز ١٧٩:١١، هينز ٩٩:١٢) و أرسطو (كتاب النفس ٢٠٤٢٢:١٢).  
 يعتقد ابن رشد أن كل وجه من وجوه العقل أبدى، لأن الوجه الفاعل والوجه المفعول واحد بالذات.
- (٦٣) هذا أول ذكر في التعليق لشمطوس، مع أن ابن رشد قد استعمل تمليقه على كتاب النفس مرات عديدة في هذا التلخيص، انظر الملاحظات الماثلة في التفسير (صفحة ٤٤٤، ٢٠:١١، صفحة ٤٥٢ سطر ٢٥٨)، وفي الجزء المقابل لذلك في تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة (حققه بويجز، الجزء الثالث، صفحة ١٤٨٩).
- (٦٤) معنى التفسير، حيث معظم المناقشة لهذا الجزء محذوفة من تعليقنا.
- (٦٥) انظر التفسير (صفحة ٤٥٧، ٢٢:٢٧). يشرح ابن رشد هناك أن السلب هو عملية تستلزم فصل المُسند عن الموضوع أولاً، ثم جيمهما.
- (٦٦) بينما يتبع ابن رشد أرسطو في التفسير (صفحة ٤٥٧)، نجد أن مصدره هنا شمطوس، انظر ليونز ٢٠٠:١٠ (هينز ١٠٠:٥).
- (٦٧) هذه الجملة تفصيل من كتاب النفس ٤٢٠ب٢٢، ٢٤، وهو جزء صمب يجده النقاد مُحرف (انظر ملاحظة روس على السطور ٢٢-٢٠). تعليق ابن رشد يتبع شمطوس، (انظر ليونز ٢٠٢:٩، وهينز ١١:٢٠). انظر أيضاً قول أرسطو في التفسير (صفحة ٤٦١، ٢٥:٦٠، و تعليق ابن رشد هناك (صفحة ٤٦٢، سطر ٢٤).
- (٦٨) معنى ابن رشد أن وجهة نظر أرسطو ليست وجهة نظر الكسندر أفروديسيوس، الذي يذكره بالاسم في التفسير (صفحة ٤٦٢، ٢٥:٤٢).

- (٦٩) انظر التفسير، صفحة ٤٦٢، ٩:٢٦، التركيب هو عمل الإسناد - بالإيجاب أو السلب - حيث يكون الحكم مبني على مجموعة من الآراء.
- (٧٠) هنا يتبع ابن رشد تفصيل شسطيوس لأرسطو، انظر ليونز ٢٠٧ و ٢٠٨ (هينز ١١٢ و ١١٤).
- (٧١) من هنا إلى سطر ١٦ نجد أن الترجمتين العبريتين تتبع نص عربي لهذا التلخيص  
مختلف عن هذا النص. النسخة العبرية تميد سبك كتاب النفس ١٧٤٢-١٩ جيداً، ولكنها أقل نجاحاً في إعادة سبك السطور ٢٠-٢١ب٢. والتفسير أكثر إخلاصاً لأرسطو من كلا النسختين لتعليقنا هذا. وانظر هناك، صفحة ٤٧٠-٤٧٤.
- (٧٢) التجريد كالانزعاج، هنا يتبع ابن رشد ترجمة إسحاق للغة اليوناني أفرميص، وانظر تعليق شسطيوس (ليونز ٢٠٨: ١١، هينز ١١٤: ١٠)، وكتاب النفس ١٢ب٢١.
- (٧٣) انظر كتاب النفس ١٩ب٢١. عند هذه النقطة في التفسير (صفحة ٤٨٠-٥٠٢) يبدأ ابن رشد في شرح مطول مقدماً آراء شسطيوس، والكسندر، والفارابي، وابن باجه في العقل واتصاله.
- (٧٤) في كتاب النفس ٢٢٤٢٢ (الذي يتبعه ابن رشد في التفسير صفحة ٥٠٢، ٧: ٣٨)، يطلق أرسطو على العقل اسم "صورة الصور". وقد ظن شسطيوس (ليونز ٢١١: ١١، هينز ١١٥: ٢٩) أن ذلك يعني أن النفس مسؤولة عن احتواء كل الأشكال الأخرى، وهذا بالضرورة هو غرض ابن رشد في تسميته للنفس محل الصور.
- (٧٥) انظر مناقشة أرسطو للحال والملكة في كتاب المقولات ٢٧ب٨، وانظر أيضاً تلخيص ابن رشد لهذا العمل، حققه م. قاسم وآخرون (القاهرة، ١٩٨٠، ١: ١٢٢).

- (٧٦) قارن بكتاب النفس ٢٠٤٢٢، وانظر أسفله، صفحة ١٢٩، سطر ٢.
- (٧٧) انظر الجمهورية لأفلاطون ٤٣٤د للتقسيم الثلاثي للنفس، وانظر الأخلاق النيقوماخي لأرسطو ٢٦١١.٢ لذكر التقسيم الثاني.
- (٧٨) انظر أعلاه صفحة ٦١، سطر ٢ وما يلي.
- (٧٩) مناقشة أرسطو لهذا الموضوع غير موجودة في كتاب النفس، ولكنها في كتاب الطبيعيات الصغرى. انظر مناقشة ابن رشد في جوامع كتاب الحس والمحسوس، حققه بلومبرج، صفحة ٥٤.
- (٨٠) كما في الصياغة الماثلة في التفسير صفحة ٥١٧، ١٨:٤٩. وقد يريد ابن رشد التعبير عن اعتقاده في الوحدة الأساسية لقوى النفس.
- (٨١) يعني ابن رشد بلفظ "اعتقاد" العقل المعلى، بعكس العقل النظري. انظر كتاب النفس ١٤٤٢٢.
- (٨٢) كما يضيف ابن رشد في التفسير، صفحة ٥١٩، ٢٧:٥، مثل هذه الطبيعة المشتركة تكون مباحنة للعقل والقوة الشهوانية. ابن رشد ينظر إلى فكرة وجود مثل هذه القوة النفسانية الإضافية كأنها غير ضرورية وغير ممكن تبريرها، وانظر كتاب النفس، ٢٢٤٢٢.
- (٨٣) يعني، العقل يريد شيئاً ويختاره بعد تفكير منطقي مُرَوَّى فيه. انظر كتاب النفس ٢٢٤٣٣.
- (٨٤) بطبيعة الحال الغاية هي تصحيح الجزء الأخير من هذه الجلة حتى تقرأ "بل العقل المعلى"، لأسباب فنية وللتوافق مع كتاب النفس ٢٩٤٢٢. لكن أغلب المخطوطات متفقية مع هذا النص في قراءة "بل العقل المعلى"، كما في التفسير صفحة ٥٢٠، ٢٦:٥١.

- (٨٥) الاصطلاح "الخبر المقول" يساوى الخبر العمل الموجود في كتاب النفس ١٦٤٢ب١٦، وانظر التفسير صفحة ٥٢٤، ٤١:٥٤.
- (٨٦) يقول ابن رشد في التفسير (صفحة ٥٢٤، ٦٠:٥٤) إنه عرف هذا الكتاب من خلال ملخص نيقولا الدمشقي. انظر ملاحظات م. نصبوم في مقدمة طبعتها لهذا الكتاب لأرسطو، صفحة ٥، ٦.
- (٨٧) هذا القول في الحقيقة ليس من أقاويل أرسطو، بل جزء من إعادة سبك ابن رشد نفسه لتعليقات شطبيوس على كتاب النفس، وانظر التفسير صفحة ٥٢٥-٥٢٧، وليونز ٢٢٢-٢:١٦ هينز ١٢١-٢:١٨).
- (٨٨) انظر تعليق شطبيوس، ليونز ٢٢٢:٦ هينز ١٢١:٧)، وانظر كتاب في أجزاء الحيوان لأرسطو، ١٠٦٦٥.
- (٨٩) انظر تفسير شطبيوس في كتاب النفس ١٦٤٢ب٢٢، اليونز ٢٢٢:١١، وقارن أيضا بالنص اليوناني الذي حققه هينز ١٢١:١٢).
- (٩٠) انظر شطبيوس، (اليونز ٢٢٤:٢٨، هينز ١٢١:٢٧)، والتفسير صفحة ٥٢٩ و ٥٣٠، ٥٧:٢٤، ٩:٣٤.
- (٩١) هذه الكرة الثامنة هي الكرة الثابتة، وانظر التفسير صفحة ٥٣٠، ٥٧:٤٨. يتبع ابن رشد فهم شطبيوس لكتاب النفس ١٢٤٣-١٥، (اليونز ٢٢٤:١٨-٢٢٥:٥، هينز ١٢١:٢٥-١٢٢:٤)، وتظهر استعارة ابن رشد من شطبيوس بوضوح خلال كل هذا الجزء.
- (٩٢) يبدو أن ابن رشد يتبع ترجمة إسحاق بن حنين لإعادة سبك شطبيوس لكتاب النفس ١٧٤٣٤ (اليونز ٢٢٥:١٤، وقارن بهينز ١٢٢:١٤)، وربما لترجمته لكتاب النفس نفسها، حيث يشير إلى

الكلّي والخصوصي اللذين يتكلم عنهما أرسطو بالموجودات بدلا من القضايا، كما في المفهوم الشائع اليوم. انظر أيضا التفسير صفحة ٥٢١، ١٠٠٢:٥٨. وبالطبع يظن ابن رشد - وفلاسفة القرون الوسطى عامة - أن كلا المعالجتين يوازيا بعضهما.

(٩٢) بعكس عمله في التفسير يميز ابن رشد الفصلين الأخيرين من نص أرسطو، (افصول ١٢ و ١٣)، عما ما قبلهما.

(٩٤) انظر كتاب النفس ٢٧٤٢٤-٢٠، قطعة صعبة وفي الغالب حُرِفت، وانظر أيضا ملاحظات روس.

(٩٥) الشئ المكوّن، أو الجسم نفسه موجود من أجل شئ، وانظر كتاب النفس ٢١٧٤٣٤، ٢٢.

(٩٦) ابن رشد يعنى الأجرام السماوية، وانظر التفسير صفحة ٥٢٤، ٣٩:٦٠، تابعا بذلك الفهم الشائع بين المفسرين اليونانيين لإشارة أرسطو للأجسام غير المكوّنة في كتاب النفس ٤٢٤ب٤، «انظر ملاحظات هيكس هناك وإلى ب ٥»، وانظر أيضا ملاحظات ثسطينوس (ليونز ٧:٢٢٨، هينز ٢٠:١٢٢).

(٩٧) انظر كتاب النفس ٥٢٤ب٥، وقارن بقراءة التفسير صفحة ٥٢٥، ١٧-١٤:٦١، انظر أيضا ملاحظات ثسطينوس، ليونز ١٢:٢٢٨-١٢:٢٢٩، هينز ٢٤:٢٠-١٢٢.

(٩٨) انظر أعلاه، صفحة ٩٣، سطر ٨.

(٩٩) هنا يتبع ابن رشد كتاب النفس ١٤ب١١-١٤، مع أن منطق للناقشة ليس مقنما في نفسه. انظر أيضا التفسير صفحة ٥٦٢، ٤-١:٦٣، ١٦-١٢.

(١٠٠) يعنى "أجسام" الماء والهواء، التوسط التي يتم خلاله إدراك الاحساسات. انظر كتاب النفس ٤٢٤ب١٦-١٦، ٢٩ب٢٤، وأعلاه صفحة ٩٤، سطر ٤ وما يلي.

- (١٠١) قياس ابن رشد أدى إلى إستنتاجه أن المتوسطات في الحس كثيرة، كما يزعم أرسطو في كتاب النفس ١٧٤٣٥ لموامل المتوسطات في الحركة في المكان. يعدل ابن رشد زعم أرسطو هذا في التفسير صفحة ٥٢٩، ٢٦:٦٥، وفي الغالب أن الجملة في هذا التلخيص تماثل مناقشة ابن رشد هناك. انظر أيضا ملاحظات ثسطيوس في هينز ٢٧:١٢٤ «الترجمة العربية لهذه وللصفحات الباقية لثسطيوس مفقودة».
- (١٠٢) يقول أرسطو في كتاب الحس ١٢٤٣٧ إن أفلاطون وإمبدوكليس يمتقدان أن البصر يترك العين في صورة أشعة نارية، وهي الأجسام التي يشير إليها ابن رشد. انظر جوامع ابن رشد، كتاب الحس والحسوس، حققه بلمبرج صفحة ٢١ سطر ٤. وانظر كتاب الطمازس لأفلاطون ٢٤٥ب٢.
- (١٠٣) انظر جوامع كتاب الحس والحسوس لابن رشد، حققه بلمبرج، ٩:٢٧.
- (١٠٤) الأشياء الرطبة ماثلة للأشياء الملمسة التي يتكلم عنها أرسطو في كتاب النفس ٨٧٤٣٥، وانظر التفسير صفحة ٥٢٩، ٢٠:٦٥، صفحة ٥٤١، ٧٦:٦٥.
- (١٠٥) انظر كتاب النفس ١٤٣٥ب١، وانظر أيضا التفسير، صفحة ٥٤٢، ٢١:٦٦. النباتات، كالشجر والعظم، معتبرة أنها لا تشعر بالإحساسات، نظرا للنسبة الكبيرة من التربة في تكوينها.
- (١٠٦) انظر كتاب النفس ١٤١٤ب١١، وأعله صفحة ٥٧، سطر ١٥.
- (١٠٧) يعني، قاتلة إذا زادت قوتها، انظر كتاب النفس ١٤٢٥ب١٣، وانظر التفسير صفحة ٥٤٦، ١٥:٦٨.
- (١٠٨) يفهم ابن رشد أن كتاب النفس ٢١٤٣٥ب٢١ يعني أن الماء والهواء أوساط يكون الشئ الرئي فيها موجودا، بدلا من أوساط يوجد فيها الحيوان البصر. انظر أيضا كتاب النفس ٢٨١٤٢٢.
- (١٠٩) انظر كتاب النفس ٢٥٠٢٤ب٢٥، وأيضا كتاب النفس ١٨٤٢٠ب١٨. انظر أيضا ملاحظات ثسطيوس، في هينز ٢٠:١٢٦.









עמרו 14,119 161:40 M2 Plato שספון

العليقون 6,17 Ἀλμαγων 405a29 חססליקון

פלאן 12,23 2,43 פלונ

אבן פלאן 11,104 בן פלונ

פיטאגורש 9,29 53:12 M Pythagoras 404a16 Πυθαγόρας סיתאגוריש

פילסוף 12,9 פילוסוף

מאליסוס 8,16 32:1 M Melissus סאליסיש

المهندسون 12,36 68:12 M mathematici בעלי חתשבורת, חכמי חתשבורת

## فهرست المصطلحات

1

21:4, 31 M<sup>2</sup> sempiternus 415a29 תב דעל 413b27 דלסלס 7.7114, 46 אדי

υηθ 420a24 βελόνη Α, Α1 ابرة

آثر ۱۴۵، ۱۵۰. ἀρετὰς ἀρετῶν 121:24 רועם

תאריך 2.8.76

אָחאָד 409a5 μοναδες 68:14 M unitates מחדים

אבות 11, 11.  $M^3$  instrumentum 133:11 כלים

אזנין ۷۸, ۹. אזנין

74:7 M tristitia 409b17 λύπη .9, 14σ57, σV59, σ613, 37 אזי

ארץ 13.18, 2.21, 8.38, 16.52, 14.62, 15.74, 13.93, 1.02, 1.18, 7.11; 13.10 M terra 416a1 חף 404b13 אבא 10.10

אזלי 16,123 נצחי

77:4 M<sup>2</sup> spongia 419b6 σπδγγος ٤,٧٨ اسفنج البحر

שם 35:7 M nomen 405b26 δνομα 1., 12., γ, 1-8, γ, 71, 17, 4A, 4, 19 اسم





ابتداء ٩,٢٧ ἀρχή 407a2 principium 48:16, 81 M התחלה

באר 426b7 ψυατς 10,102 א,110 פ,102 קר

בחן 12:7 corpus 403a6 αμω 8,144 א,132 פ,132 ש,144 ע,144 י,144 גוף

ברד 28:4 M<sup>2</sup> frigidus 414b8 ψυχρς 10,112 א,112 פ,112 ש,112 ע,112 י,112 קרד

16:12 M frigus קור

ברוד 8,107 א,96 קור

ברחן 402a15 ἀπδς 7,118 א,102 פ,102 ש,102 ע,102 י,118 ד,118 רחן

4:8 M demonstratio מוסת

البرهان المطلق 6,12 א,2 חספת חסחלט

בצר 2,14 א,11 א,11 פ,11 ש,11 ע,11 י,11 ק,11 ר,11 צ,11 צר

59:324 M<sup>2</sup> visus 412b19 ראות

المبصر 62:15 TH ἀμς 6,15 חנראח

בצל 7 א,7 בצל

البيانات 86:11 M elementum 8,148 א,148 פ,148 ש,148 ע,148 י,148 חסוטים

— 10,131 res simplices 21:18 M<sup>3</sup> חסוטים

باطל 10,119 ψς 36:2 M falsum 405b32 בטל

بعد 97:6 M<sup>2</sup> in remoto 491b12 ἀρς 12,144 א,144 פ,144 ש,144 ע,144 י,144 רוחק

בגז, בגז 17,437,11.7 μσεεν 403a18 sodium 14:4 M שנאח

בגז 8,12 404b15 νεκρος 25:12 M lis תגבורת

בלאד 10,18 421a24 δφύς 94:27 M<sup>2</sup> indiscreus בחלח

בנא 2,437 408b13 ολιγομεεν בנין

בהאם 7,117,18,117 428a10 θηρα 157:12, 34 M<sup>2</sup> brutum 156:8 M<sup>2</sup> bestii בחסות

בית 16:10 M domos 403b3 ολκα בית

ביאז 7,137,20,437 37:33 M albedo ליבן

בייז 7,137,20,437 418a21 λευκον 65:2, 12 M<sup>2</sup> album 418a21 לבן

בין 1,12,1 ביאור

מבין 12,122 29a20 δλλοτριος 4:4, 21 M<sup>3</sup> alienus 4:25 M<sup>3</sup> extraneus חבדנ

מתבין, המבין 11,121 430a31 ασυμμετρος 21:8, 34 M<sup>3</sup> assimetrus חבדל



## ת

תֵּרֶס 11.9, 115:5 M<sup>2</sup> scutum 423b15 σκῆπτρον סגן

تفاحة 11.9, 115:5 M<sup>2</sup> scutum 423b15 تفاحة תפוח

תֵּל 1.79, 419b24 acervos 79:9 M<sup>2</sup> תל

متتالية 1.79, 419b24 acervos 79:9 M<sup>2</sup> מתעברבות, נלוו

## ת

ثقب الأذن 1.80, 65:2 TH σκῆπτρον נקב האוזן

ثقل 1.86, 419b24 acervos 79:9 M<sup>2</sup> כבד, כבדות

الثلاثية 1.86, 419b24 acervos 79:9 M<sup>2</sup> חשלישיות

مثلث 1.86, 419b24 acervos 79:9 M<sup>2</sup> משולש

ثمر 1.86, 419b24 acervos 79:9 M<sup>2</sup> פרי



גשם בסיט 13,102,101,102 גשם פשוט

גשם סמאוי 13,102,101,102 45:31 M corpus celestius גשם שמיים

גשם קרי 13,102,101,102 גשם כדורי

גשם יאביס 13,102,101,102 גשם יבש

גשם 13,102,101,102 גשם

גשם 13,102,101,102 131:4 M<sup>2</sup> cutis 425a11 846µm גשם

גשם 13,102,101,102 גשם

גשם 13,102,101,102 53:27 M<sup>3</sup> coitus גשם

גשם 13,102,101,102 21:3, 24 M<sup>2</sup> genus גשם

גשם 13,102,101,102 21:3, 24 M<sup>2</sup> genus גשם

גשם 13,102,101,102 80:4, 14 M ignorantia 410b5 גשם

גשם 13,102,101,102 גשם

גשם 13,102,101,102 52:31 M<sup>2</sup> responsio גשם

גשם 13,102,101,102 94:24 M<sup>2</sup> bonus 421a24 גשם

גשם 13,102,101,102 גשם

גשם 13,102,101,102 28:8 M<sup>2</sup> fames 414b11 גשם

גשם 13,102,101,102 87:30 M<sup>2</sup> interius גשם

موهر ٢, ٣, ٦, ١٠, ١٩, ٢٩, ٤٧, ٦٢, ٧٢, ٨٧, ١١٨, ١٢٣, ١٢٣

4:5 M substantia 402a13 סבסבא א, ١٢٣

מיד 158:8, 32 M<sup>2</sup> bonus 428a30 דגאסס 1, 118

61:4 M<sup>2</sup> exercitus 1, 70, 100 מיל

ז

מחבת 25:12 M amicitia 408a22 פילא 404b15 סטורגף 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

מחבת 66:3, 38 M amor 408b26 דב פילא 1, 14

المحابب 11, 70, 100

مجة 8, 64, 100

מחבת 100:4 M<sup>2</sup> coopertoria 421b29 פראגמא 10, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

מבן 77:17, 77 M lapis 410a11 לטוס 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

מבן חסושבת 32:33 M magnes 9, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

772 48:15.77 M diffinitivo

772 41:6 M<sup>2</sup> finis 416a17 πέρας 1.180V.92,9.77 —

772 48:90 M terminus 9.27, 9.20 —

717H 8:5.30 M<sup>2</sup> acumen وحدة ٧٤٩

عدد ٩٠١٦ و٩٤٨١ ٩٠٩٧ σ68ηpos 405a21 ferrum 32:3 ברזל

**חבר מדינה**      חדר 86:3 M<sup>2</sup> acutus 420a29 δξύς      ٩,١-٩,١٤,٩١ ϰ,٩١ ϰ ٨٢

מספר 12.27 סוגבל

יבג 11:5 M curvum 402b19 τὸ καμπύλον 13:6 معذب

אחדות 12,7 חדושים

מדقة ۱۱,۱۲۹ אישון חפין

16:12 M calor 403b5 καύματα 1,9 חום

[illegible]

## חם

المحار الغريزي ١,٦٦      תחום תיסודי

חורב 1,125 מלחמה



מתحركة ذاتها 10,19 מוטורא בד 36:4 M movens se 406a1 סניעה עצמותה

מתحركة من تلقاها 12,21 סתנופעת סן צדח

חס 10,12 מוטורא 18,17 מוטורא 13,12 מוטורא 12,11 מוטורא 11,10 מוטורא

חס 404b27 מוטורא 405b6 מוטורא 32:26 M sentire 27:4 sensus חוש

الحس 12,17 מוטורא 14,10 מוטורא 11,10 מוטורא 424a24 חוש

حس البصر 10,11 חוש הראות

حس الخرق حاسة الخرق 12,17 מוטורא 10,14 מוטורא 63:9 M<sup>2</sup> gustus 418a13 חוש הטעם

حس اللمس 10,17 מוטורא 12,17 מוטורא 11,10 מוטורא 14,10 מוטורא 17:1,9 M2 sensus tactus 413b5 חוש המישור

الحس المشترك 10,19 מוטורא 160:24 M<sup>2</sup> sensus communis חוש המשותף

الحس العام 1,17 חוש הכללי

حساس 12,17 מוטורא 10,14 מוטורא 31:5 M<sup>2</sup> sensibilis 414b31 סרגיש

الحساسة 10,14 חסרגיש

الإحساس 10,17 מוטורא 12,17 מוטורא 14,10 מוטורא 10,14 מוטורא 403b27

19:10 M sensus 10:4 M sentire חרגיש

إحساسات 10,17 חרגישות

الحاس 10,17 מוטורא 13,12 מוטורא 424a29 instrumentum sensus 123:2,3 M<sup>2</sup> חוש, חסרגיש





חלוקם אִי 13 420b23 φάρυγγ 89:11, 12 M<sup>2</sup> epiglottis et canna 89:1 M<sup>2</sup> trachea arteria  
גרון

חלוקם אִי 13 421a27 γλυκύς 95:1 M<sup>2</sup> dulcis 12 421a27  
סחוק

חלוקם אִי 13 421a30 λιπαρός 95:6 M<sup>2</sup> delectabilis 12 421a30  
סחוק

חמור 12, 29 חמור

חמור 12 422b14 δέυς 105:5, 17 M<sup>2</sup> acetosus 12 422b14  
חמור

חמור 12 66:25 M<sup>2</sup> predicamentum 12 66:25  
חמור

חמור 12 1 422b14 δέυς 105:5, 17 M<sup>2</sup> acetosus 12 422b14  
חמור

חמור 12 422b14 δέυς 105:5, 17 M<sup>2</sup> acetosus 12 422b14  
חמור

חמור 12 121:12 TH περιόνη 12 121:12 TH  
חמור

חמור 12 149:18 M<sup>2</sup> circumferentia 12 149:18 M<sup>2</sup>  
חמור

חמור 12 149:18 M<sup>2</sup> circumferentia 12 149:18 M<sup>2</sup>  
חמור

חמור 12 116:18 M<sup>2</sup> proportio 68:3 M<sup>2</sup> dispositio 12 116:18 M<sup>2</sup>  
חמור

חמור 12 149:18 M<sup>2</sup> circumferentia 12 149:18 M<sup>2</sup>  
חמור

חמור 12 418a3 ἀλλοιοσθαι 406a13 ἀλλοιωσις 12 418a3  
חמור

חמור 12 38:4 M alteratio 12 38:4 M  
חמור

חמור 12 67:3, 14 M impossibilis 408b33 ἀδύνατος 12 67:3, 14 M  
חמור



خیاشم ۳,۸۳ βραχυσις 420b13 via narium 87:10 M<sup>2</sup> נחיריים

الحسن ۱۱,۹۱ τραχύς 72:20 TH asperum 107:9 M<sup>2</sup> חשפיר

خشونة تخشين ۷,۹۹ ۱۱,۹۱ ۱۱,۹۱ τραχύτης 422b31

108:5 M<sup>2</sup> (sonus) asper exasperatio 126:30 M<sup>2</sup> שפירות

المخروط ۱,۱۴ חפחדד

خاصة ۱۲,۱۱ ۱۲,۱۱ סגלח

الخط ۱۲,۱۴ ۱۷,۳۶ ۱۷,۳۶ ۱۱,۱۳ ۱۶,۱۳۲ linea 12:62 M<sup>2</sup> חקו

الخط المستقيم ۱۳,۱۲ ۱۲,۲۴ M linea (recta) 26:31 חקו חישר

الخط المنعطف ۳,۱۳۷ κεκλυσμένη 296b16 linea spiralis 10:4, 26 M<sup>3</sup> חקו הסובר

خطا ۱۱,۷۶ ۱۱,۷۶ ۱۱,۷۶ 57:32 TH 418a12 error 63:8 M<sup>2</sup> טעות

الخلد ۱,۰۲ 425a11 131:4 M<sup>2</sup> talpa חחולד

اختلاط 7,۳۰ 407b31 admixtio 55:11 M נרוב

مخالطة ۲,۱۲۲ 407b2 49:5, 18 M admixtus μεμειχθαί غیر

غير مخالطة ۲,۱۲۲ 429a18 4:2, 14 M<sup>3</sup> non mixtum כלתי סעורב

اختلاق ۲,۳۶ 411b18 92:7 M in fingendo (dicere) בריאח

خلاء ۷,۷۶ 419a16 vacuum 74:2 M<sup>2</sup> רקות







רישית. 82:31 M<sup>2</sup> pulmo 420b24 πνεύμων 13, 14, 15

ראש 38:12 M<sup>2</sup> caput 416a4 κεφαλή 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18

השררה 48:1 M<sup>3</sup> principalis 433a6 πρῶτος 12, 14, 15

ראי 54:1, 11 M opinio 407b27 ὁμοῖα 14, 19

סברא 153:3, 19 M<sup>2</sup> consilium 427b16 συνέσις 14, 15, 16, 17, 18

סברא 7:4, 16 M<sup>3</sup> cogitatio 434a7 βουλευτική 12, 14, 15

רؤية 74:9 M<sup>2</sup> visio 419a18 ὁραῖν 9, 16, 17, 18, 19

הנראה 66:1, 11 M<sup>2</sup> visibile 418a26 ὁρατόν 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19

غير المرى 1, 9, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

הסרובע 31:4 M<sup>2</sup> quadratum 414b31 τετραγώνον 9, 14, 15, 16, 17, 18, 19

הרביעיות 26:29 M quaternitas 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19

רמא 14:5 M forte 402a19 ποτε 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19

ריאן 50:2, 67 M<sup>2</sup> gubernator 416b26 κυβερνήτης 4, 16, 17, 18, 19







אזרעא 15,23 ביזיון

רעפרען 7,86  $95:10 M^2$  crocus 421b2  $\kappa\rho\alpha\sigma\varsigma$  כרובס

רעפערענץ 86:7  $M^2$   $\kappa\rho\alpha\sigma\varsigma$  420a31  $\chi\rho\alpha\sigma\varsigma$  זען

הזמן המאשר 2,143 חזסן העוסד

הזמן המסתביל 2,143 חזסן חפתידי

קאמפאזיציע 2,82  $12:9, 65 M^2$  (superficies) rectorum angulorum 413a17  $\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\gamma\alpha\tau\epsilon\sigma$  נצב חזיוות

רעפערענץ 7,139  $43:3, 12 M^3$  augmentum תוספת

ס

סיבה 72:29  $M^2$  causa 419a7  $\alpha\iota\tau\alpha\iota$  15,97  $\gamma\alpha\mu\mu\alpha$  12,73  $\gamma\alpha\mu\mu\alpha$  11,61  $\gamma\alpha\mu\mu\alpha$  12,88  $\gamma\alpha\mu\mu\alpha$  סבה

סיבה 8,13 סבה

סטער 11,48  $6:6 M^2$  coopertoria 412b2  $\sigma\tau\epsilon\pi\alpha\sigma\mu\alpha$  סגן

סטארט 16:11  $M$  cooperimentum 403b4  $\sigma\tau\epsilon\pi\alpha\sigma\mu\alpha$  סתרי

סרור 10.7 γαύδος 403a18 M gaudium 14:3 שטח

سرعة 8.2 γειγχε 420a32 M<sup>2</sup> velocitas 86:9 סחירות

سطح 7.7 γειγχε 409a4 M<sup>2</sup> επιπεδον 423a26

שטח 113:8 M<sup>2</sup> extremum 68:2, 13 M superficies

السطح المذهب 7.7 השטח חגבדוני

السطح المستوي المستقيم 7.7 השטח השווה הישר

السطح متوازي الإخلاق 2.2 השטח נכחי הצלעות

مسطرة 8.4 γειγχε 411a6 M regula 85:6 ססטריח

اسطس اسطس 8.1 γειγχε 401a1 M<sup>2</sup> ελεμεντ 404a5 M<sup>2</sup> elementum 20:13 יסוד, יסודות

9.6 γειγχε 420b33 M<sup>2</sup> tussis 90:9 שנוכ

سفينه 2.2 γειγχε 406a7 M navis 37:4 ססינה

سكر 1.2 γειγχε 408b23 M ebrietas 65:10, 46 שכרות

سكان 6.6 γειγχε 416b26 M<sup>2</sup> remus 50:3 קברנט

سكون 1.2 γειγχε 406a24 M<sup>2</sup> ηρεμια 412b17

40:2 M quies סנוח

سلب 2.2 γειγχε 432a11 M<sup>3</sup> negatio 22:22 שכליח







שניע 7:6, 30 M<sup>2</sup> cera 412b7 σερὰ 7:6, 30 M<sup>2</sup> cera 412b7 שפוח

שניע 9, 23 גנאי

שניע 136:28 M<sup>2</sup> inopinabile 79:1, 17 M improbable 410a23 ἀτοπον 9, 10-11, 10-11, 10-11, 10-11 שניע  
זרות, סגונה

שנאה 72:5 M impossibilitas 409b1 ἀτοπον 2, 27, 27, 27, 27, 27, 27, 27 שנאה  
זרות

שנה 10, 24 סרסום

שנה 403a7 ἐπιθυμία 4, 14, 14, 14, 14, 14, 14, 14 שנה  
89:2 M appetere 12:7 M desiderium 433b27 ἐπιθυμία 411b24 ἐπιθυμία 411b24  
20:30 M<sup>2</sup> concupiscentia 20:11 M<sup>2</sup> appetitus תאווה

שנה 41:6, 27 M<sup>3</sup> desiderabile 432a25 ἐπιθυμία 41:6, 27 M<sup>3</sup> desiderabile חסתאווה

אסבא השנה 1, 28 בפלי חתאווה

השנה 412a8 τῶς 403a28 τῶς 12, 14, 14, 14, 14, 14, 14, 14 השנה  
2:5, 27 M<sup>2</sup> hoc 15:5 M hac נרסז מליו, רסוז מליו

שוק 4, 28 תשוקה

שוק 20:8, 35 M<sup>2</sup> desiderium 413b23 ὁρεξις 20:8, 35 M<sup>2</sup> desiderium תשוקה

השוק 29:4, 17 M<sup>3</sup> desiderans 413a13 ἐπιθυμῶν 29:4, 17 M<sup>3</sup> desiderans חנכס

השיק 12, 22 πρεσβυτης 65:6 M senex 408b21 חזקן

שיפוחה 12, 22 πρεσβυτης 65:8, 41 M senectus 408b22 זקנה





אפר, מפר 1.0.4, 1.0.7, 1.0.1 81:37 TH ξανθος 134:17, 37 M<sup>2</sup> citrinus ברבוסית

מלב 11.91.4.94.17, 1.0.2, 1.0.1 422b27 durum 107:8 M<sup>2</sup> קשח

מלד 1.0.78 419b7 durum 77:6 M<sup>2</sup> קשים

מנאע 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2 430a12 ανificio 17:6, 26 M<sup>3</sup> מנאכח, מוסנות

מנע 13.23 מוסן

ממנומא 1.0.136 מלמכות

מרב 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2 404b2 407a2 καλως 46:7 M rectus 24:11 M verificationis מרת, יושר

מרת 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2 414b10 ψδφος 426a27 φωνη 143:1, 11 M<sup>2</sup> sonus 28:6 M<sup>2</sup> vox קול

מרת 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2 424b10 ψδφος 126:2 M<sup>2</sup> sonus קול

מרת 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2 420b5 φωνη 108:3 M<sup>2</sup> sonus 87:1 M<sup>2</sup> vox צמצור

מרת 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2 411a18 εδς 88:2, 23 M forma צורה

מרת 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2 404b20 η 26:8 M forma unius צורת המחדות

מרת 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2, 1.0.2 2.24 הצורות המדיניות

















העולם 42,63,11 M<sup>2</sup> mundus 38:48 מילואים

מקטע 42,63,11 M<sup>2</sup> signum 94:5 אות

תלמיד 42,63,11 M<sup>2</sup> disciplina 58:6 מוסד

מידע 42,63,11 מידע

מקטע 42,63,11 M<sup>2</sup> doctor 58:9 מוסד, מוסד

מקטע 42,63,11 M<sup>3</sup> vita 61:28 חיים

מקטע 42,63,11 M<sup>2</sup> profundum 26:33 M spissitudo 404b21 βόσος 113:2 מוסד

מקטע 42,63,11 מוסד

מקטע 42,63,11 M<sup>3</sup> collum 21:31 מוסד

מקטע 42,63,11 M<sup>2</sup> profundum 26:33 M spissitudo 404b21 βόσος 113:2 מוסד

מקטע 42,63,11 M<sup>2</sup> intentione 413b15 λγος 19:3 מוסד

מקטע 42,63,11 M<sup>2</sup> intentio 57:10 מוסד

מקטע 42,63,11 מוסד

מקטע 42,63,11 מוסד

מקטע 42,63,11 M<sup>2</sup> entes 412a6 εντα 2:2 מוסד



הנדיה 11,128,142,15 חזן

הנדיה 17,72 חזן

הנדיה 70:10 M<sup>2</sup> occidens 418b26 סוסמלל

הנדיה 109:5 M<sup>2</sup> membrana 423a3 סוסמלל

הנדיה 403a17 סוסמלל 403a7 סוסמלל 12:7 M ira 15:2 M iracundia

הנדיה 41:6, 27 M<sup>3</sup> irascibile 432a25 סוסמלל 16,142,15 חזן

הנדיה 80:6, 20 M lis 410b6 סוסמלל

הנדיה 150:26 M<sup>2</sup> error 15,14,13,12,11,10,9,8,7,6,5,4,3,2,1

הנדיה 65:67 M<sup>3</sup> impressio 14,15,16,17,18,19,20,21,22,23,24,25,26,27,28,29,30,31,32,33,34,35,36,37,38,39,40,41,42,43,44,45,46,47,48,49,50,51,52,53,54,55,56,57,58,59,60,61,62,63,64,65,66,67,68,69,70,71,72,73,74,75,76,77,78,79,80,81,82,83,84,85,86,87,88,89,90,91,92,93,94,95,96,97,98,99,100

הנדיה 410a27 סוסמלל

הנדיה 48:17 M ultimum 407a27 סוסמלל 14,15,16,17,18,19,20,21,22,23,24,25,26,27,28,29,30,31,32,33,34,35,36,37,38,39,40,41,42,43,44,45,46,47,48,49,50,51,52,53,54,55,56,57,58,59,60,61,62,63,64,65,66,67,68,69,70,71,72,73,74,75,76,77,78,79,80,81,82,83,84,85,86,87,88,89,90,91,92,93,94,95,96,97,98,99,100

הנדיה 36:22 M<sup>2</sup> causa finalis 48:83 M finis

הנדיה 11,111 חזן

הנדיה 14:53 M<sup>3</sup> transmutatio 45:28 M<sup>2</sup> passio 14,15,16,17,18,19,20,21,22,23,24,25,26,27,28,29,30,31,32,33,34,35,36,37,38,39,40,41,42,43,44,45,46,47,48,49,50,51,52,53,54,55,56,57,58,59,60,61,62,63,64,65,66,67,68,69,70,71,72,73,74,75,76,77,78,79,80,81,82,83,84,85,86,87,88,89,90,91,92,93,94,95,96,97,98,99,100

## פ

פחם 1,10,11,12 403b24 ὀψις חקירה

פרס 14,15 402b7 M equus 8:4 סוס

إفراط 1,98 424a29 ὑπερβολα intensa M<sup>2</sup> 123:2 הסלגה

פרוע 14,17 (ramus) ramorum M<sup>2</sup> 38:28 בדים, פנסים

مفارق 2,13,14,15 430a17 abstractus M<sup>3</sup> 19:1,9 נבדל

פרק 8,12 חפרש

פריק 12,14 בת

פרג 10,17 403a17 timor M 14:2 פחד

فساد 2,14,15,16 434a23 corruptio M<sup>3</sup> 59:12 הפסד

المفسرون 6,12 חספרשים

فصل 1,11,12,13,14,15 423b27 differentia M<sup>2</sup> 117:1 חבדלים

تفصيل 1,13,14 430b2 division M<sup>3</sup> 22:6,23 חבדל



המחשבה 4, 17

המחשבה 11, 17 419a5  $\lambda \epsilon \pi \epsilon$  72:7  $M^2$  squamma קשקשים

המחשבה 80:23 M orbes 3, 41

המחשבה 45:52 M orbis stellarum 13, 24

המחשבה 6:7, 32 M os 412b3  $\sigma \tau \delta \mu \alpha$  1, 19, 10

המחשבה 427a19  $\phi \rho \sigma \nu \epsilon \iota \nu$  421a25  $\delta \epsilon \delta \nu \sigma \iota \alpha$  2, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000

ק

המחשבה 7, 20

המחשבה 17:18  $M^3$  patiens 4, 129

המחשבה 1, 97

המחשבה 13, 131

קבוצות 126:31 M<sup>2</sup> ponticus 7,99 قبض

القابض 7,99,90 חקובץ

قابضة 7,99,90 αὐτοκρησ 421a30 ponticus M<sup>2</sup> 95:6 קובץ

قدر 7,99,90 μέγεθος 423a23 dimensio M<sup>2</sup> 113:3 שיפור

מקדאר 7,99,90 418a18 μέγεθος 408a14 λόγος 7,99,90 418a18

שיפור 64:2 M<sup>2</sup> quantitas 41:6,40 terminus 57:8 M proportio

קדם 7,99,90 רגל

القضاء 7,99,90 418a18 μέγεθος 408a14 λόγος 7,99,90

חקודסים 19:2 M antiqui 403b27 ποσενδερα 403b21 οί ποδτερον

קדרום 8:5, 29 M<sup>2</sup> securis 412b12 πέλαι 4,49

תקדם 12,98 קודם

مقدمة 7,99,90 חקדום

קרק 12,98 419b10 percussio M<sup>2</sup> 78:2 חקשח

קרק 7,98 419b12 percutiens M<sup>2</sup> 78:4 סקיש

מקרוש 7,98 419b12 percussum M<sup>2</sup> 78:4 סוקש

קרוש 7,98 419a5 comu M<sup>2</sup> 72:6 קרן

חסרית 40:16 M violentus 406a26 βίολος 2,28,20

חלקה 5:6 M divisio 402a20 διαρρηξις 14,2

החלקים 2,132

חסרית 67:22 M non dividitur 409a2 ἀμερής 14,24

חסרית 23:1, 20 M<sup>3</sup> indivisibile 430b6 δὲ διαρρηκτον 2,132

חסרית 90:3 M<sup>2</sup> canna pulmonis 420b29 ἀρτηρία 2,24

חצא 12,134,104

חצא 2,132

קוטר 21:9, 34 M<sup>3</sup> diameter 430a31 διάμετρος 10,131

מקרה 78:11 M<sup>2</sup> (corpora) concava 420a15 κοίλα 10,78

קעב 35:18 M<sup>3</sup> concavitas 431b14 κοίλον 9,134

קפר 99:6 M<sup>2</sup> putrefactio 421b24 ὀφθαλμός 7,27

לב 16:6 M cor 403a31 καρδία 13,144,11,23,7,2

חירח 32:17 M luna 405b1 σελήνη 14,14,17,1

חוק 7,2





הכח הסתאוח  $M^2$  27:6 virtus desiderativa 414a32 δρεκτικόν 3,177 القوة الشوق

הכח חזן  $M$  90:12 nutriens 414a31 δρεπτικόν 3,147 القوة الغاذية  $M$  90:12

הכח הסדסח  $M$  432a31 φανταστικόν 13,148 القوة المتخيلة

הכח חנכסר  $M$  3,149 القوة المشتهية

הכח הסכיר  $M$  2,110 القوة المميزة

הכח הסצסח  $M$  3,111 القوة المنمية

הכח הסוכיד  $M$  3,112 القوة المولدة

הכח הסדבר, הכח חדברי  $M^2$  155:19 virtus rationabilis 1,121 القوة الناطقة

הכח חצוסח  $M$  14,142 القوة النامية

הכח הסתלורר  $M$  1,148 القوة النزوعية

הכח חסיוני  $M^2$  21:1,10 virtus speculativa 413b25 θεωρητικόν 12,144 القوة النظرية

הקש  $M$  48:17, 86 sillogismus 407a34 συλλογισμός 11,144 قياس

הקש  $M$  87:2 irrationabile 411a14 απαλόγος 14,144 خارج من القياس  $M^2$  70:31 extra rationem חוץ סן החקש

הקש  $M$  2,146 مقايسة

## כ

הכבד  $M\ 90:13\ epai$  א.א.א.

כבר 13, 11  $\gamma\eta\rho\alpha\varsigma\ 408b20\ senectus\ M\ 65:5, 25$  זקנה

כבית 17, 7  $\theta\epsilon\iota\sigma\ 421b25\ sulphur\ M^2\ 99:6$  גפרית

כתיבה 12, 6  $\kappa\tau\iota\gamma\mu\alpha\tau\iota$  כתיבה

כזב 11, 13  $\psi\epsilon\theta\omicron\varsigma\ 430b2\ falsitas\ M^3\ 22:2, 15$  כזב-

כתיבה 11, 10  $\psi\epsilon\theta\omicron\varsigma\ 432a12$  הכתיבה

כר 17, 7  $\sigma\phi\epsilon\rho\alpha\ 403a14\ spera\ M\ 13:7$  כדור

הכר 12, 6  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\iota\gamma\mu\alpha\tau\iota$  הכדור השמיני

כר 17, 1  $\sigma\mu\mu\epsilon\theta\omicron\varsigma\ 419b24\ cumulus\ M^2\ 79:33$  ערס

הכוס 17, 1  $\kappa\upsilon\pi\alpha\lambda\iota$  לכות הירח

הכל 17, 2  $\gamma\eta\mu\alpha\tau\iota\ 414\gamma\eta\mu\alpha\tau\iota\ 407a3\ \iota\omicron\tau\upsilon\varsigma\ M\ 84:7, 23$  חבל

הכל 17, 10  $\gamma\eta\mu\alpha\tau\iota\ 414\gamma\eta\mu\alpha\tau\iota\ 417b23\ \kappa\alpha\theta\omicron\varsigma\ M^2\ 60:2$  הכללי

הכל 17, 8  $\sigma\mu\mu\epsilon\theta\omicron\varsigma\ 420b1\ obiusus\ M^2\ 86:12$  חגיגה









104:12 M<sup>2</sup> egrotus 43:6 M<sup>2</sup> infirmus 416a25  $\alpha\mu\epsilon\omega$  11, 14. 14, 19, 27, 64 المريض  
החולה

מזאג ٢٨، ٣٠، ١ امتزاج ٢٩، ١٦ κρᾶσις admixtio 407b31 M 54:4, 17 התמזגות

מזמור 14, 12, 13 אסלס 407b25 f1s1a M<sup>2</sup> 87:18 נחיל

הליכה  
המסלול 406a9 מ-37:8 M

העבר الماضي 109:21 TH παρελθόντος 12,131

16:12 M imber ei pluvia 403b5 δμβρος ۱،۹ مطر

מסד 10. אצטוסכא

מקום 38:10 M locus 406a16 τ6πos 7,112,542,12,2.

חלם 102:6 M<sup>2</sup> salsus 422a19 δλμυρός ملح 149

חכס 11:7, 27 M gubernator 413a9 πλοτῆρ 12.6. ملاح

הכח 105:4 M<sup>2</sup> salsus 422b12 δλμυρος 12.1.952.9. 211

מלסא 41, 49 ע.ל. λειότης Icnis 422b31 M<sup>2</sup> 108:5 חלקות

חלק 77:6 M<sup>2</sup> lenis 419b7 לעוס 11,911,78 אלמס

מלכה 70:13, 14 M<sup>2</sup> dispositio et habitus 418b19 עֲבָדָם

המסוּש 53:66 LTH lactus 21:5 TH δφη 10,20 φΑ,ν الماسة



מני 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

תייז 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

410a26 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

המניז 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

המניז 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

מית 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

מית 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

מית 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

מית 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

מית 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

מית 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

מית 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

מית 12,17 מן 32:20 M sperma 405b3 זרע

نجارة ١٣,٢٩ τέκτονικα 407b25 M carpentaria 52:5,17 נגרות

نجاس ٥,٧٨ cuprum 419b7 χαλκός M<sup>2</sup> 77:5 נחשת

نحل ١٤,٨٦ μέλισσα Apes 69:12 TH M<sup>2</sup> 97:16 דבורים

منزل ٤,٧٩ בית

نسبة ٣٠,٤٩,٦,٩٨,١٠,٩ λόγος 407b32 M proportio 55:1,8 יחס

نساجة ٣,٢٣ σφαγεύειν 408b13 סדידה

تناسخ ١٠,٢٩ חלוף

نسيان ٣,١٢,١,١١,١٦,١٣١ oblivio M<sup>2</sup> 150:26 שכחה

النطفة الأولى ١٤,١٧ σπέρμα 405b4 M sperma 32:53 הטפת הראשונה

نطق ٣,٤,٧,١١,١٦,٢,١٣,١,١٠ λόγος 432a26 M<sup>2</sup> intellectus 15:14 דב

ratio M<sup>2</sup> 153:17 rationabile M<sup>3</sup> 41:7, 43 דבור

ناطق ٣,٤,٧,١١,١٦,٢,١٣,١,١,١٤,٢, 428a23 λόγιστικόν 432a25

ratio M<sup>2</sup> 157:12, 32 rationabile M<sup>3</sup> 41:5, 27 סבביל, סדבר

نظر ٨, ١٣, ٩, ٩٩, ٢, ١٢, ٢, ١٣, ٢, 126:26 M<sup>2</sup> consideratio עיון

الناظر ٩, ١٢, ٩, ٧, ٧, ٩, ١٦ חסעיון, הרואה

نعم ٨, ٢, ١٣, ٩, ٩, ٢, ١, ٦, ١, ١, ٩, ٦, 420b8 μέλος 424a32 M<sup>2</sup> pneuma 123:6 נגון

















## ١. المراجع العربية

- الألوى، جمال الدين، المتن الرشدي: مدخل لقراءة حديدة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٦.
- فانواتي، جورج، مؤلفات ابن رشد، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٨.
- ابن رشد، أبو الواليد، تلخيص كتاب النفس، حققه وعلقه عليه سالبودر غوث نوفاليس، مدريد، ١٩٨٥.
- ابن رشد، أبو الواليد، تلخيص كتاب النفس لابن الوليد بن رشد، حققه أحمد فؤاد الاهواني، القاهرة، ١٩٥٠.
- ابن رشد، أبو الواليد، رسائل ابن رشد - كتاب النفس، حيدرآبد الدكن، ١٩٤٧.
- ابن رشد، أبو الواليد، تلخيص كتاب القياس، حققه محمود الكاسم، القاهرة، ١٩٧٣.
- ابن رشد، أبو الواليد، تلخيص كتاب البرهان، حققه محمود الكاسم، القاهرة، ١٩٨٢.
- ابن رشد، أبو الواليد، المجموع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي، حقق وعلقه عليه حنيف بويج، خزنة شروح ابن رشد على أرسطاطاليس، مدريد ١٩٨٣.
- بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، القاهرة، ١٩٤٧.
- بن شهيدة، عبد القاهر، "إكتشاف النفس العربي لأهم أجزاء الشرح الكبير لكتاب النفس تأليف أبي الوليد بن رشد"، الهيئة الثقافية ٣٥ (١٩٨٥)، ٤٨-١٤.
- المراقى، محمد عاطف، النزعة العملية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، ١٩٦٨.
- المراكشي، أبو عبد الله ابن عبد الملك الانصاري، الدخيل، التكملة لكتاب الموصل والصلة، حققه احسان عباس، بيروت، ١٩٧٣.
- المراكشي، عبد الواحد، المعجب في لمحة أخبار المغرب، حققه ر. دوزي، ليدن، ١٨٤٧.

Alonso, Manuel, *Telogia De Averroes* (Estudios y Documentos), Madrid-Grenada, 1947.

Aristotle, *De Anima*, ed. Hicks, R.D., Cambridge, 1907; reprinted 1965.

\_\_\_\_\_, ed. Ross, David, Oxford, 1961.

\_\_\_\_\_, ed. Hamlyn, D.W., Oxford, 1968. (Books II and III).

Averroes, *Epitome De Anima*, ed., Salvator Gómez Nogales, Madrid, 1985.

Averroes, *Epitome De Física*, trans. J. Puig, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* (Versio Hispanica). Vol. AXX, Madrid, 1987.

Badawi, 'Abdurrahman, *Histoire de la Philosophie en Islam II: Les Philosophes Purs*, Paris, 1972.

\_\_\_\_\_, "Averroes face au text qu'il commente," *Multiple Averroes*, 59-90.

Bernheimer, Carlo, *Catalogo Dei Manoscritti Orientali Della Biblioteca Estense*, Istituto Paligrafico Della Stato, Rome, 1960.

Bland, Kalman P., ed. and trans., *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York, 1982.

Blau, Joshua, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic*, Oxford, 1965.

Blaustein, Michael A., "Averroes on the Imagination and the Intellect," Harvard University dissertation, Cambridge, Mass., 1984.

Bouyges, M., "Notes sur des Philosophes Arabes Connus des Latins au Moyen Age, V. Inventaire Des Textes Arabes D'Averroes," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth VIII (1922), 3-54.

Bouyges, M., ed., *Averroes Tafsir Ma Ba'd al-Tab'iat*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1938-1952.

*Catalogues Des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale* (ed. Hermann Zotenberg), Paris, 1866.

Cranz, F.E., "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes," *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed., E.P. Mahoney (Leiden, 1976), 116-128.

Cruz Hernandez, Miguel, *Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes) Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, Cordoba, 1986.

Davidson, Herbert A., "Averrois Tractatus de Animae Beatitudine," *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed., R. Link-Salinger (Washington, D.C., 1988), 57-73.

\_\_\_\_\_, "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence," *Viator* 18 (1987), 191-225.

\_\_\_\_\_, "Averroes on the Material Intellect," *Viator* 17 (1986), 91-137.

\_\_\_\_\_, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," *Viator* 3 (1972), 109-178.

Derembourg, H., *Les mss. Arabes de L'Escorial I*, Paris, 1884, 2, 1 *Morale et Politique*, 1903; 3 par E Levi-Provencal, 1928.

Frank, Richard, "Some Fragment of Ishâq's Translation of the De Anima," *Cahiers de Byrsa* VIII, Paris, 1958-1959, 231-247.

Gätje, Helmut, *Studien zur Überlieferung Der Aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, 1971.

\_\_\_\_\_, "Zur Psychologie der Willehandlungen in der islamischen Philosophie," *Saeculum* 26 (1975), 347-363.

\_\_\_\_\_, "Die inneren Sinne bei Averroes," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlands gesellschaft* 115 (1965), 255-293.

\_\_\_\_\_, *Das Kapital über Das Begehren Aus Dem Mittleren Kommentar Des Averroes zur Schrift über Die Seele*. Aristoteles Semitico-Latinus, ed., H. Daiber, H.J. Drossaart Lulofs, Amsterdam, Oxford, New York, 1985, 1-100.

Gauthier, L., *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, Paris, 1909.

Genequand, Charles, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Leiden, E.J. Brill, 1984.

Gómez Nogales, Salvador, "Bibliografía Sobre Las Obras de Averroes," *Multiple Averroes*, 351-387.

Gross, Henri, *Gallia Judaica* (additions by Simon Schwarzfuchs), Amsterdam, 1969.

Hamelin, Octave, *La Théorie de l'Intellect D'Après Aristote et ses Commentateurs*, ed. E. Barbotin, Paris, 1953.

Hyman, Arthur, "Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes," *Studies in Philosophy and History of Philosophy, Studies in Aristotle*, ed., D.J. O'Mara, 9 (1981), 161-191.

\_\_\_\_\_, ed., *Averroes' De Substantia Orbis: Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*, Cambridge, Mass. and Jerusalem, 1986.

Ivry, Alfred, "Averroes on Intellection and Conjunction," *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 76-85.

\_\_\_\_\_, "Averroes and the West: The First Encounter/Non-encounter," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger, 142-158.

Jospe, Raphael, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Cincinnati, 1988.

*Multiple Averroès*, ed., J. Jolivet, Actes du Colloque International du 850<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Averroes, Paris, 20-23 September, 1976, Paris, 1978.

Munk, Salomon, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859, reprint 1927, 1955.

Ibn Al-Nadim, *Kitāb al-Fihrist*, ed., G. Flügel et al., Leipzig, 1871-1872, two volumes; trans. Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, New York, 1970, two volumes.

Narboni, Moshe, *The Perfection of the Soul* (Hebrew), ed., A. Ivry, Jerusalem, 1977.

Peters, F.E., *Aristoteles Arabus*, Leiden, 1968.

Renan, Ernest, *Averroès et L'Averroïsme*, Paris, 1866.

Schmitt, Charles, "Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes," *L'Averroismo in Italia*, Rome, 1979, 121-142.

Schwab, Moïse, "Manuscripts Hébreux de Bâle: Note Supplémentaire," *Revue Des Études Juives* 5 (1882), 256-257.

Steenberghen, Fernand Van, "Le Problème De l'Entrée D'Averroès en Occident," *L'Averroismo in Italia*, Rome, 1979, 81-89.

Steinschneider, Moritz, *Die hebräischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München*, München, 1875.

\_\_\_\_\_, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, Graz 1956.

Teicher, Judah, "I Commenti Di Averroè Sul De Anima (Considerazioni Generali e successione cronologica)," *Gionale Della Società Asiatica Italiana*, n.s. III 3 (1935), 233-256.

Themistius, *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*, ed., M.C. Lyons, Thetford, Norfolk, 1973.

\_\_\_\_\_, *Themistii In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, ed., R. Heinze, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V., Berlin, 1899.

Themistius, *Commentaire sur le traité de l'ame d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke, Edition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas, par G. Verbeke, Leiden, 1973.

Thomas, Aquinas, *Sancti Thomae De Aquino, Opera Omnia iussu Leonis XIII, P.M. Editio tomus XLV, I: Sentencia Libri De Anima cura et studio Fratris Praedicatorum, Commissio Leonina*, Paris, 1984, preface written by René A. Gauthier, 294 pp.

Vennebusch, Joachim, "Zur Bibliographia des Psychologischen Schriftums Des Averroes," *Bulletin De Philosophie Médiévale* 6 (1964), 92-100.

Wolfson, Harry, "Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem," *Speculum* vi (1931), reprinted, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky and G.H. Williams, Cambridge, Mass., 1973, 430-454.

\_\_\_\_\_, "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem" *Speculum* xxxviii (1963), 88-104.

\_\_\_\_\_, "The Twice-Revealed Averroes," *Speculum* xxxvi (1961), 373-393, reprinted, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky, G.H. Williams, Cambridge, Mass, 1973, 371-401.

**Conseil Supérieur de la Culture**  
**Sous les auspices de U. A. I**  
**1994**

# WORD

I am truly delighted to be able to welcome this careful edition which has been undertaken by a learned colleague, who is happily as well versed in Hebrew as he is in Arabic. Hebrew is undoubtedly one of the gateways to an understanding of Averroes' thought in the Middle Ages. It was from the Hebrew version of his works that they were translated into Latin and thence the modern languages of Europe.

I have been associated with the editorial revival of the works of Averroes for a long time, but I have always felt the need for the scholarly work of editors who could master Hebrew as well as Arabic and some other languages. Therefore, we are particularly fortunate that the present edition may give us the opportunity to cooperate with a specialist in the field, whose editorial activities will not, we hope, be limited to Averroes' Middle Commentary on Aristotle's *De Anima*. His expertise is specially indispensable as he is able to work on the original texts and avoid the pitfalls of earlier scholars who have occasionally treated Averroes' *Compendia* as middle commentaries or epitomes.

I hope that Professor Ivry will allow us to seek his advice whenever we encounter difficulties with the Hebrew translation of the works of the great Andalusian philosopher.

Doubtless, the scholarly community will welcome this comparison of the Hebrew translation with the Arabic original of Averroes' text. I am confident that the learned edition of this text will have earned our gratitude for his diligent and painstaking pursuit of a task which has been insufficiently carried out until the present time.

May Professor Ivry be assured of my own most sincere thanks and greetings.

**Dr. Ibrahim Madkour**



## **CONTENTS**

<b>Word of Professor I . Madkour</b>	<b>2</b>
<b>PREFACE</b>	<b>5</b>
<b>ENGLISH INTRODUCTION</b>	<b>7</b>
<b>NOTES TO THE INTRODUCTION</b>	<b>17</b>



## PREFACE

This volume is part of a corpus of critically edited Averroian commentaries that have been appearing periodically since Harry Wolfson, of Harvard University, had the idea for a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* some sixty years ago. He gave the project its initial direction, under the aegis of the Medieval Academy of America. Since Professor Wolfson's death, the organization of the CCAA has passed to an international consortium of learned societies, headed by Dr. Albert Zimmermann of the Thomas-Institut, University of Köln. Responsibility for publishing the Arabic editions of this corpus has devolved upon the Egyptian Academy of the Arabic Language. I wish to express my appreciation to the Director of the Academy, Dr. Ibrahim Madkour, and to his colleagues, in particular Père George Anawati, for their patience, encouragement and assistance in the publication of this work.

Many persons and institutions have been involved in the preparation of this volume, and I am happy to have this opportunity to acknowledge their support. Years ago, Professors David H. Baneth and Samuel Kurland generously offered me photostats of manuscripts and their transcriptions and preliminary collations of, respectively, the Arabic and medieval Hebrew translations of this work. A number of then graduate students at Brandeis University, particularly David Ariel and Miriam Ash, assisted me in reviewing and revising this material, and Dr. Abram Sachar, Chancellor Emeritus of the University, subsidized the effort from his Discretionary Fund. Further financial assistance has since been provided by the Hagop Kevorkian Center for Near Eastern Studies and the Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies of New York University.

Professor Muhsin Mahdi of Harvard University has read the entire manuscript with great care and made many valuable comments. The Arabic text has also benefitted from the scholarly attention paid it by Professor Thérèse-Anne Druart of Catholic University, while the Greek and Latin entries of the glossary have been reviewed by Professor Patricia Johnston of Brandeis. The linguistic and technical computer skills

required for typing and formatting the manuscript in camera-ready copy have been ably and graciously performed by Ms. Betty Lou McClanahan.

I am pleased to acknowledge as well the cooperation of the directors of the following libraries, for the use of manuscripts in their collections: The Bodleian, Oxford; The Jewish Theological Seminary, New York; Leiden, Holland, Leipzig and Munich, Germany; Leningrad, The Soviet Union; Paris, France; Parma and Modena, Italy; The Vatican.

Lastly, I wish to thank my wife and children for their support, friendship and love through the years, even when it seemed that I preferred Averroes' company to theirs.

The presence of so many people within the pages of this book does not lessen my sole responsibility for the entire work; it does make me keenly aware of the cooperative nature of scholarship of this sort. When that cooperation transcends national boundaries and restrictions extraneous to the community of scholars and persons of good will, it is occasion to celebrate. Would that the publication of this and other editions in this series be part of a new and peaceful era for the Middle East and the entire world.

This book is dedicated to the memory of two men of learning and peace, with whom I had the privilege to study Islamic philosophy and Arabic: Richard Walzer and Gerhard Salinger.

## INTRODUCTION

The *Middle Commentary on the De Anima* (Arabic: *Talkhīṣ Kitāb al-Nafs*) is one of three commentaries which Averroes (520-595 a.h./1126-1198 a.d.) wrote to this Aristotelian text.<sup>1</sup> Like many of Averroes' other commentaries, it was neglected in the Muslim world, and not even known in Christian Europe. An anonymous Latin translation did appear at some point in the fifteenth century, but it made little if any impression upon European scholars, and did not find its way into any of the Renaissance editions of Averroes' commentaries. By that time, the *Long Commentary on the De Anima* had become established in Europe as the Averroian commentary on that text, and had spawned an entire literature of responses, in good part, to Averroes' views.<sup>2</sup>

The *Middle Commentary* survived as more than a curiosity in medieval Jewish circles, and migrated in Hebrew translation from the Muslim world to the Christian. Actually, two translations were made, and both have been preserved in a fairly large number of manuscripts.<sup>3</sup> Some of the leading figures of late medieval Jewish philosophy incorporated the *Middle Commentary* into their work, in greater and lesser amounts,<sup>4</sup> and it and the *Eptome* were read by Jews instead of the *Long Commentary*, which did not receive a Hebrew translation until the fifteenth century.<sup>5</sup>

The commentaries which Averroes wrote on Aristotle's *De Anima* are an important part of his philosophical legacy, and helped fuel the controversy which his theory of a single universal sub-lunar soul elicited. Besides these three commentaries, Averroes wrote a number of related independent treatises which focus on the faculty of the intellect and its relation to the Agent Intellect.<sup>6</sup> That relation, called "conjunction," attracted Averroes because of the possibility it held for man's transcendence of his finitude, both in terms of his ability to know universal truths and to join with them after, as well as during, his life.<sup>7</sup>

The radical interpretation Averroes gave conjunction stemmed from his understanding of the "material intellect," the initial potential and passive intellect in man, and its relation to the faculty of imagination on the one hand, and to the universal Agent Intellect on the other.<sup>8</sup> The Agent Intellect is largely, if not entirely, a post-Aristotelian concept, going well beyond the active aspect of the intellect to which Aristotle all too cryptically refers in *De An.* I 4 408b 18-29, and concerning which he is only slightly more explicit in *De An.* III 4 429a 15-429b 5;<sup>9</sup> whereas the material intellect, the faculty which describes man as a potentially rational or intelligent animal, is discussed in some detail -- though not with that name -- by Aristotle.

In his capacity as a commentator on the *De Anima*, Averroes follows his teacher, focusing upon the subjects found in that text. The commentaries, therefore, do not dwell on conjunction or its entailments, and one could not tell for sure from them that it is that theme which especially attracted Averroes. Rather, the impression one receives from these books is of a commentator who was equally interested in all parts of Aristotle's text, and who attempted to minimize in these commentaries, and particularly in our Middle Commentary, all concerns not directly addressed by the Stagirite himself.

The commentaries thus present Averroes in the light whereby the West first knew him in the thirteenth century, as the chief exegete of Aristotle's corpus, a person whose commentaries shed light upon "the Master of those who know," and who himself merely shone in the reflection of that light.<sup>10</sup> Thus, as concerns the *De Anima* commentaries, it is clear that Averroes shared Aristotle's critique of the opinions of the pre-Socratics and Plato, and that he concurred in his view of the individual soul as being a single entity with many faculties.<sup>11</sup> These faculties -- the nutritive, sensory, imaginative, rational and appetitive -- are seen within a teleological scheme which links each one naturally to their external objects and to each other. Each of these faculties has an innate desire and capacity for fulfillment, and each one has a sense of discernment which guides its actions. Thus, the "common sense" is found in the individual senses, which possess powers of judgement which one would normally associate with the rational faculty only.<sup>12</sup> Even the imagination, that most error-prone of all psychic faculties, does not function without input from all sides, includ-

ing the rational faculty. That esteemed faculty, for its part, is not wholly apart, and its knowledge moves the knower -- and makes him want to move -- to perfection.

It is no wonder, therefore, that Averroes situates the material intellect in relation to the imaginative faculty as the disposition which the imaginative faculty has to think logically and abstractly.<sup>13</sup> The imagination is thus potentially rational, even as the intellect initially is bound up with discrete and imaginative forms.

This description of the material intellect does not fully explain its essential nature, a topic over which the commentators -and Averroes himself- held diverse notions.<sup>14</sup> Yet, however we are to understand Averroes' ultimate position on this issue, it is worth remembering that for him, as for Aristotle, the essential nature of a thing, its very definition, is bound up with its causal relationships; for Averroes the essence of a thing is inseparable from its existence. Whatever we are to make of the unity of the material intellect -one by virtue of its relation to the Agent Intellect- it cannot be totally separate from the corporeal imaginative forms in which it has its origins. We do not have here a second separate intellect, as may appear to be the case in the Long Commentary. The material intellect is neither an independent substance of its own distinct from the Agent Intellect, nor is it purely a psychic disposition, as Averroes originally conceived it, following Alexander of Aphrodisias and Ibn Bājja, in the *Eptōme*.<sup>15</sup> Averroes actually repudiates the Alexandrian position in the *Eptōme* itself, inclining, in what is generally considered a later revision, to Themistius' view of the material intellect as an independent immaterial substance. The Long Commentary expands upon this latter view, and Averroes refers the reader of the (second edition) of the *Eptōme* to that more detailed commentary for further instruction.<sup>16</sup>

Readers of the Long Commentary will indeed find Averroes laying out the various positions of both Alexander and Themistius, as well as others, on the intellect, both in its active and passive states. Indeed, Averroes embarks on three prolonged discourses on this theme in the Long Commentary, and it is in these discourses that one should seek for Averroes' distinctively Long Commentary view.<sup>17</sup> Whether that view differs fundamentally from the one found in Middle Commentary is another question, but that latter work lacks these discourses, and they are the only prolonged omis-

sions which occur in the Middle Commentary when compared to the Long Commentary.<sup>18</sup>

The Middle Commentary, as can be seen herein, attempts to resolve the issue of the identity of the material intellect by accomodating both positions, that of Alexander and Themistius. As related to the Agent Intellect, an individual's material intellect is an independent substance; while as related to an individual psyche, the material intellect is a disposition of the imaginative faculty to receive intelligible thoughts.<sup>19</sup> The material intellect thus is not an independent entity, but the expression in human beings of a pervasive intelligible principle on earth, that principle which is known in itself as the Agent Intellect.

A detailed comparison of these two commentaries reveals that the Middle Commentary is an abridged and revised version of the Long Commentary.<sup>20</sup> Contrary to common opinion, the Middle Commentary should therefore be seen as Averroes' last word on Aristotle's text, as well as of Averroes' own thoughts on the issues raised in the *De Anima*. However, this does not mean necessarily that Averroes changed his mind on key issues in the time between his composing the Long Commentary and the Middle Commentary, though there is always the possibility that he did. In general, however, the Long Commentary represents Averroes' most thorough and definitive treatment of Aristotle's text; it is the Long Commentary, Averroes twice informs the reader of the Middle Commentary, which contains a fuller exposition of his views on the intellect, particularly the material intellect.<sup>21</sup>

The precedence of the Long Commentary to the Middle Commentary is a fact which has gone largely unnoticed hitherto. It goes against both what is thought to be the general pattern of Averroes' commentaries, and against the available dating information the manuscripts offer, however meager it may be.<sup>22</sup> There are only two dates given in the manuscripts for the composition of this Middle Commentary, 567 h./1172 a.d. and 577 h./1181 a.d., and the earlier date is not necessarily specific to our text. Even the later date, however, precedes by a decade or so the period in which Averroes is thought to have written his long commentaries. Yet Averroes is believed to have written his paraphrase or Middle Commentary of Plato's Republic and other works besides the long commentaries in this last period of his creativity, and therefore it is



not impossible to entertain the notion, even on external grounds alone, that our Middle Commentary belongs to this later period as well. It is also possible that the Middle Commentary we possess displaced an earlier version, or even that Averroes wrote his Long Commentary to this work before the Middle Commentary, but published it only much later.

In comparison with the Long Commentary, our Middle Commentary must be seen as a more "popular," though still quite scholarly, work.<sup>23</sup> Though Averroes' Middle Commentary no longer quotes Aristotle line by line, as occurs in the Long Commentary, it quotes every other line, or every third or fourth line. The quotes, however, are often paraphrases, if not immediately then soon thereafter. What is more, Averroes often "quotes" Aristotle not from the *De Anima* itself, but from Themistius' paraphrase of it, as well as from his own Long Commentary. "Aristotle" is often Aristotle *cum* Themistius, or Aristotle *cum* Averroes himself.<sup>24</sup>

It appears Averroes worked on the Middle Commentary with a copy of his own Long Commentary before him, pruning and revising it, though keeping much of it as found *verbatim* in the longer work. The revisions in the Middle Commentary were made with the help of the original *De Anima* text itself, in Arabic translation, as well as with the assistance of Themistius' commentary, also in translation. Incidentally, both Greek texts were originally translated by Ishāq b. Hunayn, whose translation of Aristotle's work is lost.<sup>25</sup> Comparison of the Aristotelian lemmata in Themistius' paraphrase with the lemmata of the Middle Commentary as well as with those of the Long Commentary, despite the latter being in Latin, offers an opportunity to reconstruct Ishāq's lost translation.

Averroes had of course worked closely with both Aristotle and Themistius in preparing the Long Commentary, but he consulted them again when writing the Middle Commentary frequently preferring Aristotle's original formulation of a word, or Themistius' explanation of a phrase, to his own earlier Long Commentary presentation. That Averroes is rethinking his entire earlier commentary, and not just shortening the Long Commentary mechanically, is evident also in the occasionally novel locutions which he offers in the Middle Commentary, offering ideas and examples for which no precedent seems to exist.<sup>26</sup>

For the most part, however, the Long Commentary and Themistius' paraphrase of *De Anima* are Averroes' guides in composing the Middle Commentary, and it is in the juxtaposition and modification of these two works that the distinctive character of the Middle Commentary emerges. Averroes is not interested in this work in utilizing any other text, and minimizes, as mentioned, his discussion of post-Aristotelian theories of the intellect and of other related issues. There is even a minimum of references to other works of Aristotle himself in this commentary, while references that are given are often very general, in comparison to those found in the Long Commentary.<sup>27</sup> Averroes has systematically constricted the sphere of reference of the Middle Commentary, concentrating the reader's attention more exclusively on the work before him.

The Middle Commentary gives the impression that Averroes set out to present a commentary which, for practically all issues, would be the same as the Long Commentary essentially, but be less taxing in its detail and less intimidating in its erudition.<sup>28</sup> Averroes apparently felt that the reader of the Middle Commentary would not need to know, and would not appreciate being informed of all the Greek names and references which Aristotle mentions in his text; names, furthermore, which Averroes himself might well have puzzled over, to judge from the numerous corruptions of proper nouns found in the Long Commentary. He therefore openly adopts simple and casual circumlocutions in the Middle Commentary for the minor personages and places found in the *De Anima* and dutifully -- if often erroneously -- repeated in the Long Commentary.<sup>29</sup>

Averroes is similarly careful in the Middle Commentary to avoid offending the religious sensibilities of his fellow Muslims, or to put it another way, he is less indifferent here than in the Long Commentary to this dimension of his work; probably bearing in mind here the less specialized audience for which this work was intended. Without distorting Aristotle's text, he quietly -- with an omission here, a slight addition there -- makes it seem less pagan. Aristotle's god becomes one whom Averroes can praise, -- and does.<sup>30</sup> The Middle Commentary is not an apologetic work, but in the ways described it is, or should have been, more accessible and

acceptable to Averroes' co-religionists. It is, in short, the sort of work which justifies a caliph's commission.<sup>31</sup>

Perhaps the reception of this work in the Jewish community, and its indifference to the Long Commentary, attest to the success of this strategy; even as, conversely, the indifference of the Christian world to the Middle Commentary and its attraction to the Long Commentary, may be seen as a confirmation of the more rigorously philosophical, staunchly Aristotelian image Averroes had in Europe. Averroes' social and political motivation might also explain his omission here of the Long Commentary's extended discussions of the material and Agent Intellect; discussions which could well have lead the reader to greater awareness of the religiously problematic position Averroes adopted on this issue in the Long Commentary and elsewhere.

The Middle Commentary is thus a carefully wrought and discretely presented revision of the Long Commentary. It has its own identity as well, due to its eclectic blending of sources and fresh evaluation of the issues raised in Aristotle's text. It is thus as much an Averroian creation as it is an Aristotelian commentary; or, to look at it from a medieval perspective, it is part of that unified chain of speculation which reaches from antiquity to the present day.

Despite the distinct identity of this Middle Commentary, modern scholarship has been slow to appreciate it. S. Munk called attention to it in the middle of the last century, and translated a portion of its teaching on the intellect, that part of the commentaries on *De Anima* which has always attracted most interest.<sup>32</sup> Towards the end of the century, M. Steinschneider provided comprehensive information on the identity and location of extant Middle Commentary manuscripts,<sup>33</sup> but few scholars chose to explore them. In 1935, J. Telcher wrote an article on *De Anima* commentaries, examining the Middle Commentary among the others. He attempted to refute the traditional ordering scheme of the commentaries, and proposed that the Middle was written after the Long Commentary.<sup>34</sup> As indicated above, most scholars had by then, as subsequently, subscribed to the notion that Averroes initially wrote epitomes, then middle commentaries, and finally, in a few instances, long commentaries.<sup>35</sup> Conventional wisdom has held that whereas the epitomes are more in the nature of a summary or condensation of Aristotle's thought, reconstructed in

Averroes' words, the middle commentary is more of a paraphrase, while the long commentary is a full-fledged, line by line commentary. Beyond these generalizations, however, little research has been done on cognate commentaries, perhaps because critical editions of them have been absent, for the most part.

It was to supply this lack in the raw material of Averroian scholarship that Harry Wolfson proposed, originally in 1931, a collective effort to assemble and edit all extant Averroian commentaries, in all the languages of their dispersion.<sup>36</sup> It was within this framework that F. Stuart Crawford edited the Latin translation of the Long Commentary on the *De Anima* in 1953, and it was within this framework that D.H. Baneth worked on the Arabic edition, and S. Kurland worked on the Hebrew edition. Both scholars labored valiantly and prepared preliminary texts with entire sets of variant readings, though each man stopped short of collating the variants and establishing the text. By the time I came upon the project, in the mid-sixties, it had been shelved long since, and its editors were pleased to hand it over to me. I eventually reviewed their work, and made the editorial decisions necessary to establish the critical text here offered. A parallel edition has been made of the Hebrew translation of Moses ibn Tibbon. The notes in both editions are entirely mine, as is an English translation of the work, with an expanded commentary, which is being published separately. The work as it is here presented is one, therefore, for which I take full responsibility, but for which I am heavily indebted to the late Professors Baneth and Kurland.<sup>37</sup>

A full discussion of the manuscripts and sources used in establishing the text here presented, and of the editorial *modus operandi*, is found in the Arabic introduction to the text. Here it may suffice to say that the text was established on the basis of the two extant Judaeo-Arabic manuscripts (Paris ms. *hébreu* 1009, Modena 41) of this work, Arabic characters replacing the Hebrew letters of the manuscripts. The choice between disputed readings was facilitated by comparison of the two essentially Arabic manuscripts with five manuscripts from each of the two 13th century Hebrew translators of this work, Shem Tov ben Isaac and Moshe ibn Tibbon. A first apparatus records all differences in the Arabic manuscripts, and a second apparatus offers relevant readings of the Hebrew translations, retranslated into Arabic. The literal

nature of medieval translations permits this procedure, and is the basis for the glossary of terms and index of persons offered at the end of the volume.

The glossary indicates the place of all significant terms used in the Middle Commentary, and gives examples of their equivalent terms in Greek and Latin, as well as in Hebrew, to the extent that these terms are used in locations parallel to those found in our text. Thus, the equivalents of an Arabic term in Greek and/or Latin which are otherwise known will not appear in this glossary if not used in the Greek source of a particular passage, or in the parallel Latin Long Commentary passage. As mentioned above, the textual and frequently literal sources of this commentary are the *De Anima* and Themistius' paraphrase of this Aristotelian work, as well as the Long Commentary itself. Parallel and frequently *verbatim* locutions in the latter text make that commentary a reliable source of comparison with our work, regardless of the order of composition of the two commentaries.

The glossary and index list the location of all Arabic entries in the text, except where a given word is used repeatedly over a space of one to two pages; in such an instance, the first occurrence only is cited for that area. Only one or two locations are cited for the Greek and Latin sources of a given Arabic entry, while Hebrew terms, which completely parallel the Arabic, are given without page citation. They may be located in the forthcoming critical Hebrew edition by identification of the Aristotelian lemmata noted in both editions.

The abbreviations used in the glossary and index are as follows:

The Greek text of Aristotle's *De Anima* is given without any prefixed letter, and follows the standard Bekker identifications of page and line numbers. Themistius' Greek paraphrase of Aristotle's text (edited by R. Heinze) is prefixed by TH. The medieval Latin translation of this paraphrase (by William of Moerbeke, edited by G. Verbeke) is prefixed by LTH. The Long Commentary (edited by F. Stuart Crawford) is prefixed by M, with M<sup>2</sup> and M<sup>3</sup> representing the second and third books of the Latin text. The Latin citation usually gives the paragraph and line number of the term as found both in the lemma and commentary to that passage.

The glossary is constructed along traditional lines, and follows J. Milton Cowan's edition of H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Arabic nouns are arranged

by length according to Arabic roots, while foreign words (found mostly in the index of names), are given in straight alphabetical order. A blank line stands for the previously given Arabic word, when it is used in a different sense. The nominal forms are followed by verbal nouns of stems II through X, with all active and passive participles, listed in standard order, given last. Modifiers of any sort are listed with the noun which they qualify, regardless of their position in the construction of the term.

## NOTES TO THE INTRODUCTION

1. The *Talkhīṣ* is generally considered to be a "middle" commentary, that is, middle in size, as between the "short" commentary, called (using the plural form) *jawāmiʿ*, and the "long" commentary, known as *Tafsīr*. Averroes wrote three such commentaries to only four other texts of Aristotle, the *Posterior Analytics*, *Physics*, *De Caelo* and *Metaphysics*, and such treatment may be taken as indicative of the special importance the subject matter of these texts held for Averroes. Cf. the list of all of Averroes' commentaries prepared by H. Wolfson, "Revised Plan for the Publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, *Speculum* xxxviii (1963), p. 90 f. (reprinted in Wolfson's *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky, G.H. Williams (Cambridge, Ma., 1973) I:433 f.), and see the particular discussion of the three commentaries to the *De Anima* in J. Vennebusch, "Zur Bibliographie Des Psychologischen Schriftums des Averroes," *Bulletin de Philosophie Médiévale* 6(1964), 92-100. Earlier analyses of Averroes' commentaries and attempts to order them chronologically were made by S. Munk (*Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris, 1859, reprinted 1927, 1955), pp. 431-434), E. Renan (*Averroès et L'Averroïsme* (Paris, third edition 1866), pp. 58-64), and M. Bouyges ("Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age, V. Inventaire des textes arabes d'Averroes," *MUSJ* VIII (1922), 3-54), building upon the information transmitted by Muslim historians and biographers, and upon the then inventory of manuscripts found in library collections. Cf. the references to Averroes' Muslim biographers given by J. Puig in the introduction to his Spanish translation, *Averroes' Epítome De Física* (Madrid, 1987), pp. 11-13, and see in particular Ibn Abī Usaybi'a, *ʿUyūn al-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-Aʿlbbāʾ*, ed. A. Müller (Königsberg, 1884), II:75-78; ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākushī, *Al-Muʿjib fī Talkhīṣ Akhbār al-Maghrib*, ed. R. Dozy (Leyden, 1847), pp. 174-175; and Abū ʿAbdallāh ibn ʿAbd al-Mālik al-Anṣārī al-Marrākushī, *Al-Dhail wa-l-Takmilā li-*

*Kuḍbat al-Mauṣūl wa-l-Ṣūla*, ed. Iḥṣān ʿAbbās (Beirut, 1973), VI:21-31. Manuscript 884 (Casiri 879) of the Escorial library in Spain has a particularly informative list of Averroes' writings, and M. Cruz Hernandez has reproduced it and added data concern-

ing the current location of manuscripts; cf. his *Abū-L-Walid Ibn Rusd (Averroes): Vida, Obra, Pensamiento, Influencia* (Cordoba, 1986), pp. 315-324.

A thorough study of Averroes' commentaries and an attempt to date them was next made by M. Alonso, *Teología De Averroes (Estudios y Documentos)* (Madrid-Granada, 1947), pp. 51-98, and he has been followed by most scholars in their discussions of Averroes' writings. Cf. A. Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam, II: Les Philosophes Pura* (Paris, 1972), pp. 743-755; S. Gómez Nogales, "Bibliografía Sobre Las Obras De Averroës," *Multiple Averroes* (Paris, 1978), pp. 351-387; and G. Anawati, *Mu'allafât Ibn Rushd*, Argel, 1978. See too M. Cruz Hernandez, *op. cit.*, pp. 41-46, 55-58, and Jamāl al-Dīn al-'Alawī, *Al-Matn al-Rushdī: Madkhal li-Qirā'a Jadīda* (Al-Dār al-Baiḍā al-Maghreb, 1986), pp. 14-51. A complete inventory of the current status of each commentary, in terms of past publications and current work in progress, both as regards editions and translations, is found in Puig, *op. cit.*, pp. 20-24. See too the comprehensive study of P. Rosemann, "Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards," *Bulletin de philosophie médiévale* 30 (1988) 153-221.

2. The Latin Middle Commentary is extant in a single Vatican manuscript, Latin 4551, folios 1-67. Regarding the extent and impact of Averroes commentaries in Europe, cf. H. Wolfson, "The Twice-Revealed Averroes," *Speculum* XXXVI (1961), 373-393 (reprinted in Wolfson's *Studies*, 371-386); F. Van Steenberghen, "Le Problème de L'Entrée D'Averroës en Occident," *L'Averroïsme in Italia* (Rome, 1979), 81-89; C.B. Schmitt, "Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550-2)," *ibid.*, 121-142; F.E. Cranz, "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes," *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E.P. Mahoney (Leiden, 1976), 116-128. See too, in Arabic, Z.M. al-Khudāiri, *Athar Ibn Rushd fi Falsafah al-'Uṣūr al-Wusṭā*.

3. Cf. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893, reprinted Graz, 1956), p. 148 f.



4. Cf., for example, *The Perfection of the Soul* by Moses Narboni, ed. A. Ivry (Hebrew), Jerusalem, 1977, and R. Jospe, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera* (Cincinnati, 1988), pp. 181-188 and following.

5. Cf. H. Wolfson's discussion of the identity of the Hebrew translator from the Latin, in an appendix to his "Revised Plan," *op. cit.*, pp. 100-104 (*Studies*, pp. 448-454). This translation, being a translation of a translation, was seldom consulted in this study.

6. Cf. Vennebusch, *op. cit.*, pp. 96-99; H.A. Davidson, "Averrois Tractatus de Animae Beatitudine," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger et al (Washington, D.C., 1988), 57-73; and see the text of Averroes found in K. Bland's edition and translation, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York, 1982.

7. Cf. Bland, *op. cit.*, pp. 6 ff., 40ff., 103ff., and see A. Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction," *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 80-85. See too now M. Blaustein's doctoral dissertation, *Averroes on the Imagination and the Intellect* (Harvard University, Cambridge, MA., 1984), pp. 217-281. Cf. also, in Arabic, M. al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibn Rushd* (Cairo, 1968), pp. 57-79.

8. There have been many studies of this issue, as noted by A. Hyman in his own analysis, "Aristotle's Theory of the Intellect and Its Interpretation by Averroes," *Studies in Aristotle*, ed. D.J. O'Meara (Washington, D.C., 1981), 9:161-191, and see p. 174, note 54. To Hyman's list now add H. Davidson, "Averroes on the Material Intellect," *Viator* 17 (1986), 91-137; and, in Arabic, M. Mişbāhi, *Ishkālīyah al-'Aql 'ind Ibn Rushd*, Beirut and Casablanca, 1988.

9. Aristotle's own views have been examined by a number of scholars, listed by Hyman, *op. cit.*, p. 164, note 6. As closest to this study, cf. particularly O. Hamelin, *La Théorie de l'Intellect D'après Aristotle et ses Commentateurs*, Paris, 1953; and see the

supplementary information provided by H. Gätje, *Studien zur Überlieferung Der Aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, 1971. Cf. also H. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," and "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence," *Viator* 3 (1972), 109-178 and *Viator* 18 (1987), 191-225 respectively. I have read the *De Anima* itself with the notes which accompany the editions and translations of Hicks (Cambridge, 1907), Ross (Oxford, 1961) and Hamlyn (Oxford, 1968), as can be seen from my comments.

10 Cf. Van Steenberghen, *op. cit.*, pp. 82 ff., and see A. Ivry, "Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger, pp. 142-158.

11. Cf. below in the text, 19.8 ff., 57.2 ff. See too H. Gätje, "Die 'inneren Sinne' bei Averroes," *ZDMG*, 115 (1965), 255-293.

12. See below, 110.3 ff., 113.2 ff.

13. Cf. below, 124.2 ff., 130.1, 137.3 ff. See too Blaustein, *op. cit.*, pp. 32-122.

14. See the various interpretations Davidson detects in Averroes' various writings, "Averroes on the Material Intellect," *op. cit.*, pp. 95-124.

15. Cf. Averroes' *Talkhiṣ kūtāb al-Nafs*, ed. A.F. Al-Ahwānī (Cairo, 1950), p. 87, 90; in S. Gómez Nogales' edition, 125.14, 129.1 (Madrid, 1985). See too Davidson, *op. cit.*, p. 98 ff. Both editors of the text prefer to use the term *talkhiṣ* for their edition, though the edition herein presented of the *Talkhiṣ* makes it obvious the shorter work is more properly classified among the *jawāmiʿ*. Al-'Alawī, *op. cit.*, p. 53, prefers to call this work a *mukhlāṣar*, seeing it as more independent of Aristotle than is customary for a commentary.

16. Cf. Al-Ahwani, p. 90, Gómez Nogales, 128.10 ff., and see Davidson, *op. cit.*, p. 102. The *Talkhiṣ* similarly refers to the *Tafsir* presentation of this issue, and cf. below, 125.5.

17. Cf. the *Tafsir*, Section 5, pp. 387-413; section 14, pp. 430-433; and Section 36, pp. 480-502. Averroes' *Tafsir* view has been discussed most recently by Davidson, *op. cit.*, pp. 111-121, and cf. Hyman, *op. cit.*, pp. 181-186.

18. Cf. the *Talkhiṣ* below, p. 123.1, 128.6.

19. *Ibid.*, 124.2 ff. Davidson (*op. cit.*, p. 106) believes this to be a later revised view which Averroes expresses in the *Talkhiṣ* as a separate addition, found in our text at 123.6-125.10. According to Davidson, this addition is totally different from the pro-Alexandrian position Averroes advances elsewhere in the *Talkhiṣ*. Cf., however, the positive reference to Themistius at 130.15 f. below, and the negative reference to Alexander, 133.11 f.

20. This is apparent immediately with the beginning of the *Talkhiṣ*, and compare 1.6 of our text with *Tafsir*, p. 3.1:4.9 ff. Among the many examples which can be adduced to support this claim of the *Tafsir* serving as the model for the *Talkhiṣ*, cf. below, 4.11, note 3; 12.5, note 7; 94.4, note 62; 110.9, note 19; 144.9, note 12.

21. Cf. the text below, 131.4 (and compare 133.12). See too the earlier and related reference to the *Tafsir* in the *Talkhiṣ* below, 34.5 (and compare there the *Tafsir*, pp. 89, 90, 66:22 ff.). Al-'Alawi, *op. cit.*, p. 85 f., believes these references to be later interpolations in the *Talkhiṣ*, which he feels was probably written about 1174 (569 h.) and then revised after completion of the Long Commentary around 1190 (586 h.).

22. Cf. note 1 above, regarding the presumed pattern of Averroes' compositions, and see particularly Renan's conviction (*op. cit.*, p. 60, and note 2 there) that the *tafsirāt* were the last type of commentaries written. Information on the specific date of com-

position of our *Talkhiş* k. *al-Nafs* is very limited, and cf. the discussion of the manuscript tradition below. Hitherto, J. Telcher has been practically alone in asserting a late date for the *Talkhis*, and cf. note 34.

23. Aspects of popularization in philosophical commentaries have been discussed by A. Ivry, "Philosophical Commentaries and Popular Culture in Islam," *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne D'Arabisants et D'Islamisants* (ed. A. Fodor), Budapest, 1988 (forthcoming).

24. Cf. the text below, pp. 4.11, and note 2; 12.5, and note 7; 98.9 and note 72; 99.10 and note 77; 132.3 and note 21; 144.9 and note 12. Of course, the paraphrases introduce non-Aristotelian terms and interpretations continually, for which cf. the notes throughout.

25. Cf. Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel and others, (Leipzig, 1871-1872) II:251 (English translation by B. Dodge (New York, 1970), II:604-605), and see F. Peters' discussion of the Arabic *K. Al-Nafs*, text and commentaries, in *Aristoteles Arabus* (Leiden, 1968), pp. 40-45. Fragments of Ishāq's translation to the *K. Al-Nafs* have been preserved in marginal comments made by Ibn Sina to that work, edited by A. Badawī, *Aristū 'ind al-'Arab* (Cairo, 1947), pp. 75-116. These fragmentary quotations have been identified and assembled by R. Frank, and cf. his article, "Some Fragments of Ishāq's Translation of the *De Anima*," *Cahiers de Byrsa* VIII (1958-59), 231-247. Contrary to most readings of the admittedly difficult *Fihrist* passage, Frank believes (p. 234) that Ishāq translated the *K. Al-Nafs* just once, and not twice; and that the extant fragments preserved in Ibn Sina's comments do not correspond to the Arabic translation of *K. Al-Nafs* which underlies the *Tafsīr* quotations of that text. Our study, however, shows that the *K. Al-Nafs* text found in Themistius' commentary, which is acknowledged to be that of Ishāq, is also that of Averroes *Tafsīr* and *Talkhis*, for the most part. The discrepancies which exist among the quotations of that text by Ibn Sina and Averroes, as between Averroes and Themistius and even between Averroes of the *Tafsīr* and Averroes of the *Talkhis*, may, contrary to Frank,

be due to different versions of Ishāq's translation, whether due to Ishāq or to scribal emendation; or they may be due to Averroes' own initiative, as described above.

26. Cf. particularly below, p. 123.1-125.10, and 134.8, and see note 26 there. For more subtle innovations, see, for example, 103.6; 107.5 (and compare *K. Al-Nafs* 425b22 and the *Tafsīr*, p. 339, 138:4 and 37); 113.12, and note 28; 116.5, and note 38.

27. Cf., for example, pp. 51.6, and note 6; 96:3, and note 63; 115.14, and note 37. Averroes is similarly reticent here, as compare with the *Tafsīr*, in referring to Plato, and cf. pp. 45.7, and note 50; 99.4, and note 76; 138.10, and note 2 (and compare *Tafsīr*, p. 509, 41:26).

28. In addition to the major differences noted above, for which cf. notes 17 and 18 (and see too 128.6 and note 12 in the text below), cf. the following passages and notes in our text: 1.11, and note 2; 13.7, and note 9; 53.7, and note 8; 68.2, and note 26; 68.13, and note 28; 69.15, and note 29; 72.6, and note 32; 108.8, and note 15; 110.6, and note 17.

29. Cf. the following passages and notes in our text: 12.4, and note 7; 17.15, and note 14; 23.12, and note 21; 43.11, and note 48; 72.7, and note 33; 83.2, and note 49; 104.10, and note 10; 119.13, and note 44.

30. Cf. 28.11, and see the closing statement of the first *maqālah* of this book, 46.16. While this is a traditional formula, it is also intended to indicate, indirectly, the congruence of Aristotle's teachings, and his view of God, with that of Islam. See too 4.14, and the sources cited in note 4 there, and cf. 39.1 and note 41.

31. Cf. the story of Ibn Rushd's meeting with the Almohad ruler, Abū Ya'qūb Yūsuf, which probably (following L. Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres* (Paris, 1909), pp. 15-17) took place in 563 or 564 h. (1168-69), as recorded by al-Marrākushī, *Mu'jib*, pp. 174-175. Interestingly, the *Emīr al-Mu'minīn* asked for, and Averroes agreed to provide, summaries of Aristotle's writings which are specifically called *talākhīs*. Our

text is just such as to satisfy the caliph and his educated, though not overly educated, circle.

32. Cf. Munk, *op. cit.*, pp. 448-455.

33. Cf. Steinschneider, *op. cit.*, pp. 148, 149.

34. Cf. J. Teicher, "I Commenti Di Averroè Sul 'De Anima' (Considerazioni Generali e successione cronologica)," *Giornale Della Società Asiatica Italiana*, n.s. III.3 (1935), 244, 248 f. H. Gätje, who had carefully studied these texts, accepted Teicher's argument, and cf. p. 29 of the study referred to in note 37 below.

35. Cf. above, note 1.

36. Cf. H. Wolfson, "Plan for the Publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*," *Speculum* 6 (1931), 412-427. A second proposal was made in 1963, also published in *Speculum* (cf. note 1 above), pp. 88-104.

37. I also wish to acknowledge the pioneering work on this text of H. Gätje. He published a critical edition and German translation of the *Talkhiṣ* chapter on *Al-Quwwah al-Nuzū'iyah*, using the two Judaeo-Arabic manuscripts and one Hebrew manuscript; and he prefaced his edition with a general discussion of the text. Cf. *Das Kapitel Über Das Begehren Aus Dem Mittleren Kommentar Des Averroes Zur Schrift Über Die Seele in Verhandlungen Der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, AFD, Letterkunde Nieuwe Reeks Deel 129* (Amsterdam, Oxford, New York, 1985), 1-100.